DESCARTES

MEDITACIONES METAFÍSICAS Y OTROS TEXTOS

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR

E. LÓPEZ Y M. GRAÑA



EDITORIAL GREDOS

PREFACIO AL LECTOR

He tratado ya brevemente las cuestiones de Dios y la mente humana en el *Discurso del Método para dirigir bien la razón e investigar la verdad en las ciencias,* publicado en francés en el año 1637, pero no las traté allí detalladamente, sino sólo por probar, y para saber, por los juicios de los lectores, cómo debería tratarlas después. Pues me parecieron de tanta importancia que pensaba que tenía que ocuparme de ellas más de una vez; y para explicarlas sigo una vía tan poco trillada y tan fuera de lo común, que no he creído útil enseñarla en francés en escrito fácilmente accesible a todo el mundo, para que no pudieran creer incluso los ingenios más débiles que les era transitable.

Y, habiendo yo rogado allí que todos los que vieran en mis escritos algo reprensible se dignaran advertírmelo [1], sólo dos objeciones, de las que se hicieron a lo que allí dije sobre estas cuestiones, son dignas de nota, y las responderé aquí brevemente, antes de emprender una explicación más completa de tales cuestiones.

---

[1] Tal petición se halla, efectivamente, hacia el final del *Discurso del Método* (AT, VI, 75).

La primera es que, del hecho de que la mente humana, vuelta sobre sí misma, no perciba ser más que una cosa pensante, no se sigue que su naturaleza o *esencia* consista sólo en eso, es decir, en ser una cosa pensante, de manera que con la palabra *sólo* se excluyan todas las demás cosas que quizá pertenecen también a la naturaleza del alma. A la cual objeción respondo que yo no quise excluir allí esas cosas en orden a la verdad misma de la cosa (de la cual no me ocupaba entonces), sino sólo en orden a mi percepción, de manera que el sentido de aquello era que yo no reconocía saber que perteneciera a mi esencia nada más que esto: que yo soy una cosa pensante, es decir, una cosa que tiene la facultad de pensar. Pero en lo que sigue mostraré de qué modo, a partir del hecho de que yo vea que ninguna otra cosa pertenece a mi esencia, se sigue que ninguna otra le pertenece realmente.

La otra objeción es que, del hecho de que yo tenga la idea de una cosa más perfecta que yo, no se sigue que la idea misma sea más perfecta que yo, y mucho menos que exista aquello que representa tal idea. Pero respondo que aquí hay un equívoco en *idea,* pues puede entenderse o bien materialmente, como operación del entendimiento, y en tal sentido no puede decirse que sea más perfecta que yo, o bien objetivamente, como la cosa representada por esa operación, la cual cosa, aun sin suponer que exista fuera del entendimiento, puede ser más perfecta que yo en razón de su esencia. Pero de qué modo, a partir del solo hecho de que haya en mí la idea de una cosa más perfecta que yo, se sigue que esa cosa existe realmente, se expondrá ampliamente en lo que sigue.

He visto, además, dos escritos bastante largos sobre el tema, pero no impugnaban tanto mis razones como las conclusiones, con argumentos tomados de los lugares comunes

de los ateos. Pero puesto que esta clase de argumentos no pueden tener ninguna fuerza entre aquellos que entiendan mis razones, y tan torpes y débiles son los juicios de muchos, que se dejan persuadir más por las opiniones recibidas en primer lugar, por falsas e irracionales que sean, que por una verdadera y firme refutación de las mismas, por haberla oído después, en vista de esto, digo, no quiero responder aquí a esos escritos, por no tener que exponerlos antes. Y sólo diré, en general, que todo lo que vulgarmente dicen los ateos para impugnar la existencia de Dios depende siempre de que imaginan afectos humanos en Dios, o bien de que atribuyen a nuestras mentes tanta capacidad y sabiduría que pretenden determinar y comprender qué puede y debe hacer Dios. De manera que estas cosas no han de producirnos ninguna dificultad, con tal de que recordemos que nuestras mentes han de considerarse como finitas y Dios como incomprensible e infinito.

Y ahora, tras haber conocido los juicios de los hombres, me pongo a tratar de nuevo las cuestiones de Dios y la mente humana, y al mismo tiempo los principios de toda la metafísica; pero de tal manera que no espero ningún aplauso del vulgo ni gran número de lectores; es más, aconsejo que lean estas cosas sólo los que puedan y quieran meditar seriamente conmigo y separar la mente de los sentidos y de todos los prejuicios, y bien sé que lectores de esta clase encontraré muy pocos. En cuanto a los que, sin preocuparse de comprender la serie y el nexo de mis razones, se dediquen a argüir contra las cláusulas aisladas, como es costumbre en muchos, no obtendrán gran fruto de la lectura de este escrito; y aunque quizá encuentren muchas ocasiones de cavilar, no objetarán fácilmente nada urgente o digno de respuesta.

Y como tampoco me comprometo a satisfacer a los otros en todo de buenas a primeras, ni confío tanto en mí que pueda prever todas las cosas que a algunos les parezcan difíciles, en primer lugar expondré en las Meditaciones los pensamientos por medio de los que creo haber llegado a un conocimiento cierto y evidente de la verdad, por ver si puedo persuadir a otros con las mismas razones con que yo me he persuadido. Después, responderé a las objeciones que sobre ellas me han hecho algunos varones notables por su ingenio y conocimiento, a los que se enviaron estas Meditaciones, para que las examinaran, antes de ser entregadas a la imprenta. Y éstos objetaron tantas cosas y tan variadas, que no creo que sea fácil que a otros se les ocurra alguna de cierta importancia que ellos no hayan tocado. Por eso ruego encarecidamente a los lectores que no juzguen mis Meditaciones antes de haberse dignado leer por completo tanto las objeciones como las respuestas a las mismas.

MEDITACIONES METAFÍSICAS EN LAS QUE SE DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA DISTINCIÓN ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO [2]

PRIMERA MEDITACIÓN

De las cosas que pueden ponerse en duda

He advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas; de manera que, por una vez en la vida, deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias.

Pero parecía ésta una obra ingente, y esperaba una edad que fuera tan madura que no la siguiera ninguna más apta para emprenderla. Por lo cual me he retrasado tanto que incurriría en culpa si el tiempo que me queda para obrar lo consumiera deliberando. Así pues, con este fin he des-

---

[2] En la edición de 1641 este título era diferente: *Meditaciones metafísicas, donde se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.*

embarazado mi mente de todo cuidado, me he procurado un ocio tranquilo, me retiro en soledad, y por fin me dedicaré seria y libremente a esta subversión general de mis opiniones.

Pero para esto no será necesario que demuestre que todas esas opiniones son falsas, cosa que quizá nunca podría conseguir, sino que será suficiente para rechazarlas todas que encuentre alguna razón para dudar de cada una de ellas, puesto que la razón me persuade que hay que abstenerse de asentir tanto a las opiniones que no son completamente ciertas e indudables como a las que son completamente falsas. Pero no por ello deben ser examinadas una por una, porque eso sería un trabajo infinito, sino que, puesto que al socavar los cimientos cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos, iré directamente contra los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía.

Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que éstos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque sólo fuera una vez.

Sin embargo, aunque los sentidos nos engañan a veces sobre ciertas cosas muy pequeñas o muy alejadas, quizá haya otras muchas de las que no se puede dudar aunque procedan de ellos; como, por ejemplo, que yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos, y cosas semejantes. Ciertamente, no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío, a no ser que me equipare con ciertos locos cuyos cerebros trastorna un vapor tan contumaz y atrabiliario, que constantemente aseveran que son reyes, siendo paupérrimos, o que visten de púrpura,

estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio; pero éstos son dementes, y yo mismo no parecería menos loco si siguiera su ejemplo.

Ahora bien, soy un hombre y, como tal, suelo dormir, y representarme en sueños las mismas cosas, o incluso a veces aún menos verosímiles, que las que éstos se figuran cuando están despiertos. Y muy frecuentemente el sueño me persuade de aquellas cosas cotidianas: que yo estoy aquí, que estoy vestido con una bata, que estoy sentado junto al fuego, cuando estoy desnudo en la cama.

Sin embargo, ahora miro este papel con ojos despiertos, no está adormecida esta cabeza que muevo, extiendo y siento conscientemente esta mano; para el que duerme no son tan distintas estas cosas.

Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes; y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando.

Supongamos, pues, que soñamos, y que no son verdaderas estas cosas particulares: que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, e incluso que quizá no tenemos tales manos ni tal cuerpo. Sin embargo, hay que confesar que las cosas que vemos en sueños son como imágenes pintadas, que solamente han podido ser imaginadas a semejanza de las cosas verdaderas; y, por ello, que existen, al menos, esas cosas generales: ojos, cabeza, manos y el cuerpo entero, y que no son imaginarias sino verdaderas. Pues ni siquiera los pintores, cuando se dedican a imaginar sirenas o pequeños sátiros con formas de lo más inusitadas, pueden asignarles naturalezas

completamente nuevas, sino solamente mezclar miembros de diversos animales; incluso si inventan algo hasta tal punto nuevo que nada semejante se haya visto, y sea así completamente ficticio y falso, sin embargo, los colores al menos, a partir de los que componen eso, deben ser verdaderos. Por una razón semejante, aunque esas cosas generales, a saber, ojos, cabeza, manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias, hay que admitir que son verdaderas algunas otras más simples y universales que éstas, a partir de las cuales, como a partir de colores verdaderos, formamos todas esas imágenes de las cosas que hay en nuestro pensamiento, tanto si son verdaderas como si son falsas. De cuyo género parecen ser la naturaleza corpórea en general y su extensión, y la figura de las cosas extensas; y la cantidad o magnitud y número de las mismas; y el lugar en que existen, el tiempo que duran y otras semejantes.

Por lo cual, quizá podamos concluir que la física, la astronomía, la medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de cosas compuestas, son dudosas; mientras que la aritmética, la geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas simplicísimas y completamente generales, sin apenas preocuparse de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, tanto si estoy depierto como si duermo, dos y tres suman cinco, y un cuadrado no tiene más que cuatro lados; ya que parece que tan perspicuas verdades no pueden resultar sospechosas.

No obstante, tengo grabada en la mente la vieja opinión de que hay un Dios que lo puede todo, por el que fui creado tal como existo. ¿Cómo sé entonces que él no ha hecho que no haya en absoluto tierra, ni cielo, ni cosa extensa, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que sin embargo me parezca que todas estas cosas existen? En efecto,

del mismo modo que yo juzgo a veces que otros se equivocan en cosas que creen saber perfectamente, ¿cómo sé que Dios no ha hecho que yo mismo me equivoque de la misma manera cada vez que sumo dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o en algo aún más fácil si es que puede imaginarse?

Pero quizá no quiso Dios engañarme así, pues se dice que es sumamente bueno; sin embargo, si fuera contrario a su bondad haberme creado de tal manera que me equivoque siempre, también parecería ajeno a ella permitir que me equivoque alguna vez, cosa esta última que, sin embargo, no puede decirse que no haya ocurrido.

Pero tal vez haya quienes prefieran negar un Dios tan poderoso, antes que creer que todas las otras cosas son inciertas. No les contrariemos, y concedamos que todo eso que hemos dicho sobre Dios es ficticio; pero ya sea por el destino, ya por el azar, ya por una serie continua de cosas, ya de cualquier otro modo como supongan que he llegado yo a ser lo que soy, puesto que engañarse y errar parece ser cierta imperfección, cuanto menos poder atribuyan al autor de mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que me equivoque siempre. A esos argumentos nada tengo, pues, que responder, sino que, en definitiva, me veo obligado a reconocer que no hay nada de lo que antes juzgaba verdadero de lo que no pueda dudar ahora, y ello no por irreflexión o ligereza, sino a causa de sólidas y meditadas razones. De manera que, si quiero hallar algo cierto, debo abstenerme en lo sucesivo de asentir a todas esas cosas de las que acabo de decir que se puede dudar, como si fueran manifiestamente falsas.

Pero no basta con haber advertido todo esto, sino que he de procurar recordarlo; pues constantemente vuelven las habituales opiniones y están a punto, incluso contra mi

voluntad, de adueñarse de mi credulidad, debido al largo uso que he hecho de ellas y a lo familiares que me resultan; y nunca perderé la costumbre de aceptarlas y confiar en ellas mientras suponga que son tal como en verdad son, dudosas, como acabo de mostrar, pero muy probables, y que sería mucho más razonable creer en ellas que negarlas. Por lo cual, en mi opinión, no haré mal si, dirigiendo mi voluntad en sentido contrario, me engaño a mí mismo, y finjo durante algún tiempo que todas aquellas opiniones son completamente falsas e imaginarias, hasta que finalmente, igualado el peso de unos y otros prejuicios, ninguna mala costumbre desvíe mi juicio de la percepción correcta de las cosas. Pues sé que ningún peligro o error se seguirá de ello entre tanto, y que no hay riesgo de que me esté entregando a la desconfianza más de lo conveniente, puesto que ahora no me dedico a obrar sino sólo a pensar.

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños, y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentido alguno, sino como opinando falsamente que tengo todas esas cosas. Permaneceré obstinadamente fijo en esta meditación, y así, si no puedo conocer algo verdadero, por lo menos procuraré mentenerme firme en lo que ciertamente sí depende de mí, a saber, no asentir a cosas falsas, de manera que ese engañador, por muy poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada.

Pero es difícil este proyecto, y cierta desidia me hace volver a la vida acostumbrada. Y de la misma manera que un cautivo que se deleita en sueños con una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que está durmiendo teme despertarse y se abandona a las agradables ilusiones, así recaigo yo espontáneamente en mis viejas opiniones y temo despertar, no sea que la laboriosa vigilia que sucede al plácido sueño vaya a transcurrir en lo sucesivo no en medio de luz alguna, sino entre las inextricables tinieblas de las dificultades recién provocadas.

Segunda Meditación

De la naturaleza de la mente humana, que es más conocida que el cuerpo

La meditación de ayer me ha sumido en tan grandes dudas, que ya no puedo olvidarlas, pero no veo cómo resolverlas; sino que me encuentro tan turbado como si de repente hubiera caído en un profundo remolino de agua y no pudiera hacer pie ni nadar hasta la superficie. Pero me esforzaré e intentaré de nuevo la misma vía que emprendí ayer, apartando todo lo que admite la más mínima duda, como si hubiera descubierto que es completamente falso; y seguiré adelante hasta que conozca algo cierto, o bien, si ninguna otra cosa alcanzo, al menos admitiré como cierto que no hay nada cierto. Arquímedes sólo pedía un punto, que fuera firme e inmóvil, para cambiar de lugar la tierra entera; también yo podré esperar mucho si logro encontrar algo, por pequeño que sea, cierto e incuestionable.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; no tengo sentidos; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué será, pues, verdadero? Quizá sólo esto: que no hay nada cierto. Pero ¿cómo sé que no hay nada diferente de todo lo que acabo de examinar, sobre lo cual no haya ni la más mínima ocasión de duda? ¿Es acaso algún Dios, o como se le quiera llamar, quien pone en mí estos pensamientos? ¿Por qué pienso esto, cuando quizá puedo ser yo mismo su autor? Pero ¿soy yo algo, acaso? Ya he negado que tenga sentidos y cuerpo. Sin embargo, me quedo indeciso; pues ¿qué se sigue de ello? ¿Acaso estoy ligado de tal manera al cuerpo y a los sentidos que no puedo ser sin ellos? Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engáñeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, *Yo soy, yo existo,* es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo.

Pero aún no entiendo bien quién soy yo, que necesariamente soy; en adelante debo precaverme para no confundir otra cosa conmigo, y no equivocarme en este conocimiento, que, sostengo que es el más firme y evidente de todos. Así pues, meditaré ahora de nuevo qué creía ser yo entonces, antes de meterme en estos pensamientos; y de ello quitaré cualquier cosa, por pequeña que sea, que

pueda ser rebatida por las razones referidas, para quedarme así con lo que es cierto e incuestionable.

Pues bien, ¿qué he pensado hasta ahora que soy yo? Un hombre, por supuesto. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, porque después tendría que indagar qué es animal, y qué es racional, y así a partir de una sola cuestión iría a parar a muchas y muy difíciles; y no dispongo de tanto tiempo como para malgastarlo en semejantes sutilezas. Consideraré, más bien, lo que espontánea y naturalmente se me ocurría cuando pensaba qué soy yo. En primer lugar, se me ocurría: yo tengo rostro, manos, brazos y toda esta máquina de miembros, tal como se ve en un cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo. Se me ocurría, además: yo me alimento, ando, siento y pienso, acciones que refería al alma. Pero o no me daba cuenta de lo que era esta alma o imaginaba erróneamente que era algo exiguo, como el viento, o el fuego, o el éter, que había sido infundido en mis partes más crasas. En cuanto al cuerpo no tenía dudas, pues creía conocer distintamente su naturaleza, que, si hubiera tenido que describir cómo la concebía, habría explicado así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede ser determinado por una figura, circunscrito por un lugar, llenando el espacio de tal manera que excluya de él cualquier otro cuerpo; se percibe por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olor, y se mueve de muchos modos, aunque no por sí mismo, sino por algún otro que lo empuja: pues juzgaba que de ninguna manera pertenece a la naturaleza del cuerpo el tener fuerza para moverse a sí mismo, o el pensar; más bien me admiraba que tales facultades se hallasen en algunos cuerpos.

Pero ¿qué puedo pensar ahora que supongo que un engañador poderosísimo y, si cabe decirlo, maligno me ha

engañado deliberadamente en todo cuanto ha podido? ¿Puedo acaso afirmar que tengo algo de esas cosas que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Presto atención, pienso, vuelvo a pensar, y no se me ocurre ninguna; me canso de repasar inútilmente las mismas cosas. ¿Tendré alguna de las que atribuía al alma? ¿Alimentarme o andar? Pero puesto que no tengo cuerpo, estas cosas no son más que ficciones. ¿Sentir? Naturalmente, tampoco esto es posible sin el cuerpo; y me ha parecido sentir en sueños muchísimas cosas que después advertí que no había sentido. ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero; así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes. Soy, pues, una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante.

¿Qué más soy? Me lo imaginaré: no soy ese conjunto de miembros que se llama cuerpo humano; tampoco soy un aire sutil infundido en esos miembros, ni viento, ni fuego, ni vapor, ni aliento, ni cualquier otra cosa que imagine: pues he supuesto que estas cosas no son nada. Sigue siendo cierto, sin embargo, que yo soy algo. Pero, ¿y si resulta que esas cosas, que supongo que no son nada porque me son desconocidas, no difieren en realidad de este yo que sí conozco? No lo sé, no disputo ahora sobre esto; sólo puedo juzgar de las cosas que conozco. Sé que existo; indago qué es ese yo que conozco. Es muy cierto que este conocimiento, estrictamente considerado, no depende de

lo que aún no sé si existe; ni, por consiguiente, de nada de lo que finjo con la imaginación. Y esta palabra, *finjo,* me advierte de mi error: pues verdaderamente estaría fingiendo si imaginara lo que yo soy, porque imaginar no es más que contemplar una imagen, es decir, la figura de una cosa corpórea. Ahora bien, sé con certeza que yo soy, y también sé que puede ocurrir que todas esas imágenes, y en general todas las cosas que se refieren a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños. Advertido lo cual, no parece menos ilusorio decir: me lo imaginaré, para saber distintamente quién soy, que si dijera: ahora estoy despierto y veo algo verdadero, pero como aún no lo veo con suficiente evidencia, me dormiré a propósito para que los sueños me lo representen más evidentemente. Por consiguiente, sé que ninguna de las cosas que puedo imaginar pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que debo apartar la mente de ellas, para que ésta conozca lo más distintamente posible su propia naturaleza.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. No son éstas pocas cosas, si me pertenecen todas. Pero ¿por qué no habrían de pertenecerme? ¿No soy yo mismo quien duda ahora de casi todo, quien entiende algo, y afirma que sólo esto es verdadero, niega lo demás, desea saber más, no quiere ser engañado, imagina muchas cosas incluso contra su voluntad, y advierte muchas que parecen proceder de los sentidos? ¿Acaso alguna de estas cosas no es tan verdadera como que yo soy, aunque duerma siempre, e incluso aunque el que me creó me engañe cuanto pueda? ¿Es alguna distinta de mi pensamiento? ¿Cuál de esas cosas podría decirse que está separada de mí mismo? Pues es tan manifiesto que soy yo quien duda, quien entiende,

quien quiere, que no se puede explicar con más evidencia. Y también soy yo quien imagina, pues aunque quizá, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo, la capacidad misma de imaginar existe verdaderamente, y forma parte de mi pensamiento. Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, quien advierte las cosas corpóreas como por los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido, que siento calor. Estas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor. Esto no puede ser falso; esto es lo que propiamente se llama en mí sentir; y esto, considerado con precisión, no es más que pensar.

A partir de lo cual empiezo a saber algo mejor quién soy. Sin embargo, aún me parece, y no puedo dejar de creerlo, que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma el pensamiento, y que los sentidos mismos exploran, se conocen mucho más distintamente que ese no sé qué mío, que no es comprendido por la imaginación; aunque ciertamente es extraño que las cosas que advierto que son dudosas, desconocidas y ajenas a mí, sean comprendidas más distintamente por mí que lo que es verdadero, lo conocido e incluso que yo mismo. Pero ya veo qué ocurre: mi mente se complace en extraviarse y aún no soporta mantenerse dentro de los límites de la verdad. Sea, pues, y por una vez todavía soltémosle las riendas, a fin de que, sujetándoselas poco después en el momento oportuno, consienta más fácilmente ser dirigida.

Consideremos las cosas que vulgarmente se cree que se comprenden más distintamente que todas las demás, a saber, los cuerpos que tocamos y que vemos; pero no los cuerpos en general, pues estas percepciones generales suelen ser bastante confusas, sino uno solo en particular. Tomemos, por ejemplo, esta cera: se acaba de sacar del pa-

nal; aún no ha perdido todo el sabor de su miel; conserva algo del olor de las flores de las que procede; son manifiestos su color, su figura y su magnitud; es dura, está fría, se toca fácilmente, y si la golpeas con un dedo emitirá un sonido; en fin, tiene todo lo que parece requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido lo mejor posible. Pero he aquí que, mientras hablo, es acercada al fuego: los restos del sabor desaparecen, se disipa el olor, cambia el color, pierde la figura, crece la magnitud, se hace líquida, caliente, apenas se puede tocar, y si la golpeas ya no emitirá sonido. ¿Permanece aún la misma cera? Hay que reconocer que sí; nadie lo niega, nadie piensa otra cosa. ¿Qué había entonces en ella que se comprendiera tan distintamente? Ciertamente, ninguna de las cosas que yo alcanzaba con los sentidos, pues todo lo que se refería al gusto, al olor, a la vista, al tacto, o al oído, ha cambiado ahora: la cera permanece.

Quizá era lo que ahora pienso: la cera misma no era esa dulzura de miel, ni la fragancia de flores, ni esa blancura, ni la figura, ni el sonido, sino un cuerpo que poco antes veía con esos modos y ahora con otros diferentes. Pero ¿qué es precisamente lo que así imagino? Prestemos atención y, separando las cosas que no pertenezcan a la cera, veamos lo que queda: nada más que algo extenso, flexible, mudable. Pero ¿qué es esto flexible y mudable? ¿Acaso lo que imagino, es decir, que esta cera puede convertirse de figura redonda en cuadrada, o de ésta en triangular? De ningún modo, pues comprendo que es capaz de innumerables cambios de esta índole, pero yo no puedo imaginármelos todos; por consiguiente, esa comprensión no procede de la facultad de imaginar. Pero ¿qué es lo extenso? ¿Acaso la extensión misma de la cera es desconocida? Pues se hace mayor en la cera que se licúa, mayor

en la que hierve, y mayor aún si el calor aumenta; y no juzgaría correctamente qué es la cera, a no ser que considerara que admite en cuanto a la extensión más variedades que las que haya podido yo abarcar nunca con la imaginación. Debo, pues, admitir que no puedo imaginar qué es esta cera, sino sólo percibirla con la mente; y me refiero a ésta en particular, pues más claro resulta de la cera en general. Pero ¿qué es esta cera que sólo se percibe con la mente? Ciertamente, la misma que veo, que toco, que imagino, la misma, en fin, que desde el principio pensaba que era. Pero hay que advertir que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, y que nunca lo fue, aunque antes así pareciera, sino sólo inspección de la mente, que puede ser imperfecta y confusa, como era antes, o clara y distinta, como es ahora, según que atienda menos o más a las cosas de que consta.

Esto me hace ver cuán propensa es mi mente a los errores, pues aunque piense así para mis adentros, tropiezo con las palabras y casi me engaña su uso. Pues decimos que vemos la cera cuando está presente, no que a partir del color o la figura juzgamos que lo está. De donde concluiría inmediatamente que conozco la cera por la visión de los ojos y no por la sola inspección de la mente, si no fuera porque casualmente acabo de mirar desde la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a los que también digo que veo, con la misma costumbre que digo que veo la cera. Pero ¿qué veo sino sombreros y capas, bajo los cuales podrían ocultarse autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres. Y así comprendo, sólo con la facultad de juzgar que hay en mi mente, lo que creía ver con los ojos.

Pero quien desea saber más que el vulgo, debería avergonzarse por plantearse dudas a causa de las formas de

hablar propias del vulgo; sigamos, pues, adelante, y consideremos si yo percibiría más perfecta y evidentemente qué era la cera cuando la vi al principio y creí conocerla por los sentidos externos, o al menos por el llamado sentido común, es decir, por la facultad de imaginar, o más bien ahora que he investigado lo que es y de qué modo se conoce. Ciertamente, sería ridículo dudar aquí, pues ¿qué hubo de distinto en la primera percepción? ¿Qué cosa que no pudiera obtener cualquier animal? En cambio, cuando distingo la cera de sus formas externas y la considero desnuda, como despojada de sus vestidos, entonces no puedo percibirla sin la mente humana, aunque todavía pudiera haber error en mi juicio.

Ahora bien, ¿qué diré de la propia mente, es decir, de mí mismo, puesto que aún no admito en mí nada más que la mente? ¿Es que yo, que creo percibir tan distintamente esta cera, no me conozco a mí mismo no sólo con mucha mayor verdad y certeza, sino también mucho más distinta y evidentemente? Pues si juzgo que la cera existe, porque la veo, mucho más evidente resulta que yo mismo también existo, precisamente porque la veo. Pues puede ocurrir que lo que veo no sea cera; puede ocurrir que ni siquiera tenga yo ojos con los que ver algo; pero no puede ocurrir de ninguna manera que en tanto que veo, o bien en tanto que pienso que veo (cosas que no distingo ahora), yo mismo que pienso no sea nada. Por una razón semejante, si juzgo que la cera es, porque la toco, también resulta evidente que yo soy. Si lo juzgo porque la imagino, o por culquier otra causa, lo mismo. Y lo mismo que digo de la cera se puede aplicar a todas las cosas que están fuera de mí. Además, si la percepción de la cera me ha parecido más distinta cuando se me dio a conocer no sólo a partir de la vista o el tacto, sino de otras causas, hay que recono-

cer cuánto más distintamente me conozco ahora a mí mismo, puesto que todas las razones que pueden contribuir a la percepción de la cera o de algún otro cuerpo, prueban mejor la naturaleza de mi mente. Y hay tantas otras cosas en la mente misma que pueden hacer más distinto su conocimiento, que las que le llegan desde un cuerpo apenas merecen ser enumeradas.

Y he aquí que finalmente he vuelto espontáneamente a donde quería; en efecto, puesto que ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente. Pero puesto que no es fácil abandonar tan rápidamente las opiniones muy arraigadas, conviene detenerse aquí para que este nuevo conocimiento se fije profundamente en mi memoria con una larga meditación.

Tercera Meditación

De Dios, que existe

Ahora cerraré los ojos, me taparé los oídos, dejaré de usar todos los sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o por lo menos, puesto que esto apenas es factible, las tendré por vanas y falsas, y hablando sólo conmigo mismo y examinándome muy profundamente, intentaré conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Yo soy una cosa pensante,

esto es, una cosa que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; pues, como antes advertí, aunque las cosas que siento o imagino quizá no sean nada fuera de mí, estoy seguro de que los modos de pensar que llamo sensaciones e imaginaciones, en cuanto que sólo son ciertos modos de pensar, están en mí.

Y con estas pocas cosas he revisado todo lo que verdaderamente sé, o por lo menos lo que hasta ahora he advertido que sé. Ahora consideraré muy atentamente si hay además en mí otras cosas que aún no he examinado. Estoy cierto de que soy una cosa pensante. ¿No sé, entonces, también lo que se requiere para estar cierto de alguna cosa? Ciertamente, en este primer conocimiento no hay más que una percepción clara y distinta de lo que afirmo; la cual no sería suficiente para hacer que esté cierto de la verdad de una cosa, si pudiera ocurrir alguna vez que fuera falso algo que perciba tan clara y distintamente; por lo que me parece que puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero.

Sin embargo, he admitido antes como completamente ciertas y manifiestas muchas cosas que después me he dado cuenta de que son dudosas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros, y todas las demás que adquiría con los sentidos. Pero ¿qué percibía claramente de ellas? Ciertamente, percibía que las ideas mismas o pensamientos de tales cosas se presentaban a mi mente. Y ni siquiera niego ahora que esas ideas estén en mí. Pero era otra cosa lo que yo afirmaba y lo que pensaba que percibía claramente por la costumbre de creerlo, cosa que sin embargo no percibía verdaderamente: que había ciertas cosas fuera de mí,

de las cuales procedían esas ideas, y a las cuales eran completamente semejantes. Y en esto me equivocaba, o, por lo menos, si juzgaba con verdad, no era porque yo lo percibiera así.

Pero cuando consideraba algo muy fácil y simple de aritmética o geometría, como que dos y tres suman cinco, o cosas semejantes, ¿no las intuía con la suficiente claridad como para afirmar que eran verdaderas? Ciertamente, he juzgado después que debía dudar de ellas porque pensaba que quizá un Dios pudo poner en mí tal naturaleza que me engañara incluso en las cosas que parecían muy manifiestas. Y cada vez que se me ocurren estos preconceptos sobre la suma potencia de Dios, debo confesar que si él quisiera, le sería fácil hacer que yo me equivoque incluso en las cosas que juzgo intuir evidentísimamente con los ojos de la mente. Pero cada vez que considero las cosas que juzgo percibir muy claramente, me convenzo de ellas de tal manera que prorrumpo espontáneamente en estas palabras: engáñeme quien pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras yo piense que soy algo; o que alguna vez sea verdad que yo no he sido nunca, puesto que es verdad que ahora soy; o que dos y tres sumen más o menos de cinco, o cosas semejantes, en las que conozco una contradicción manifiesta.

Pero puesto que no tengo ningún motivo para creer que haya un Dios engañador, y ni siquiera sé todavía si hay algún Dios, la razón para dudar que depende sólo de esta opinión es muy ligera y, por decirlo así, metafísica. Así que, a fin de eliminarla, debo examinar, en cuanto se me presente la ocasión, si hay Dios, y, si lo hay, si puede ser engañador; pues, mientras ignore esto, me parece que nunca podré estar completamente cierto de ninguna otra cosa.

Pero ahora el orden parece exigir que distribuya antes todos mis pensamientos en géneros precisos, y que indague a cuáles de ellos correponde la verdad o la falsedad. Algunos son como imágenes de cosas, y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de ideas [3]: como cuando pienso un hombre, o una quimera, o el cielo, o un ángel, o Dios. Otros tienen además otras formas, como ocurre cuando quiero, temo, afirmo o niego: siempre tengo alguna cosa como sujeto de mi pensamiento, pero entonces incluyo en mi pensamiento algo más que la representación de esta cosa; y de estos pensamientos unos se llaman voliciones o afectos, y otros juicios.

Por lo que atañe a las ideas, si se consideran en sí mismas y no las refiero a otra cosa, no pueden ser propiamente falsas; pues tanto si imagino una cabra como si imagino una quimera, tan verdadero es que imagino la una como la otra. Tampoco hay que temer ninguna falsedad en la voluntad misma o en los afectos, pues aunque pueda desear cosas malas o cosas que no están en ninguna parte, sería verdad, sin embargo, que yo las desearía. Por lo tanto, sólo quedan los juicios, de los que debo precaverme para no equivocarme. Ahora bien, el error principal y más frecuente que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que hay en mí son semejantes a o conformes con ciertas cosas exteriores a mí; pues si sólo considerara yo las ideas como ciertos modos de mi pensamiento, sin referirlas a ninguna otra cosa, apenas podrían darme ocasión de errar.

[3] Téngase bien presente que las ideas son *como* imágenes de las cosas, y no, meramente, imágenes de las cosas. Hay ideas que no son imágenes ni pueden serlo, como la de Dios y la de la mente, porque estas cosas no son cuerpos, y todas las imágenes lo son de los cuerpos.

Y de estas ideas unas me parecen innatas, otras adventicias y otras hechas por mí mismo: pues si entiendo qué es cosa, o verdad, o pensamiento, me parece que no tengo estas ideas a partir de otra cosa que no sea mi propia naturaleza; pero si ahora oigo un ruido, o veo el sol, o siento el fuego, hasta ahora he juzgado que esto procede de ciertas cosas exteriores a mí; y finalmente las sirenas, los hipogrifos y cosas semejantes son fingidas por mí. Pero también puedo pensar que quizá todas son adventicias, o todas innatas, o todas hechas: pues aún no he examinado con claridad su verdadero origen.

Pero en cuanto a las ideas que considero como adquiridas a partir de cosas existentes fuera de mí, debo indagar ahora qué razón me mueve a creer que son semejantes a esas cosas. Ciertamente, así parece que me lo enseña la naturaleza. Y además experimento que no dependen de mi voluntad ni, por consiguiente, de mí mismo; pues a menudo se presentan incluso contra mi voluntad: por ejemplo, ahora, quiera o no quiera, siento calor, y por ello juzgo que la sensación o idea de calor me viene de una cosa diferente de mí, a saber, del calor del fuego junto al cual estoy sentado. Nada más obvio que juzgar que esta cosa me envía su semejanza y no algo diferente.

Ahora voy a ver si estas razones son suficientemente sólidas. Cuando digo aquí que la naturaleza me lo enseña, entiendo sólo que cierto impulso espontáneo me lleva a creerlo, no que alguna luz natural me muestre que es verdadero. Pero estas dos cosas son muy diferentes; pues todo lo que la luz natural me muestra, como, por ejemplo, que de mi duda se sigue que yo soy, y cosas semejantes, no puede ser dudoso de ningún modo, porque no puede haber ninguna otra facultad en la que yo confíe tanto como en esa luz, y que pueda enseñarme que esas cosas no

son verdaderas; en cuanto a los impulsos naturales, tengo advertido que me han llevado a menudo a lo peor cuando se trataba de elegir lo bueno, y no veo por qué en otro asunto he de confiar más en ellos.

Finalmente, aunque estas ideas no dependan de mi voluntad, no es por ello evidente que procedan necesariamente de cosas exteriores a mí. Pues así como los impulsos de que antes hablaba, aunque estén en mí, parece que difieren de mi voluntad, así también tal vez haya en mí alguna otra facultad, aún no conocida bien por mí, que causa esas ideas, de la misma manera que siempre me ha parecido que se forman en mí, mientras sueño, sin ayuda alguna de las cosas externas. Pero aunque procedieran de cosas diferentes de mí, de ello no se sigue que esas ideas deban ser semejantes a estas cosas. Es más, en muchos casos me parece descubrir una gran diferencia: así, por ejemplo, encuentro en mí dos ideas diferentes del sol, una como extraída de los sentidos, y que debe der incluida entre las que sonsidero adventicias, por la cual me parece muy pequeño, y otra tomada de las razones de la astronomía [4], esto es, de ciertas nociones innatas en mí, o hecha por mí de cualquier otro modo, por la cual se me muestra varias veces mayor que la tierra; pero no pueden ser ambas semejates al mismo sol que existe fuera de mí, y la razón me convence de que precisamente aquella que parece proceder directamente del sol es la que menos se le asemeja.

Todo esto demuestra que hasta ahora he creído, por un ciego impulso y no por un juicio cierto, que existen ciertas cosas diferentes de mí que me envían sus ideas o

---

[4] Las razones de la astronomía *(rationibus Astronomiae)* son los principios matemáticos de la misma, los cuales, como toda la matemática, son innatos.

imágenes a través de los órganos de los sentidos, o por cualquer otro medio.

Pero aún se me ocurre otra vía para indagar si existen fuera de mí algunas cosas de las que tengo ideas. Ciertamente, en tanto que estas ideas sólo son ciertos modos de pensar, no conozco ninguna desigualdad entre ellas, y todas parecen proceder de mí del mismo modo; pero en tanto que una representa una cosa, y otra, otra, es evidente que son muy diferentes entre sí. Pues sin duda las que me muestran substancias son algo más, y, por decirlo así, contienen más realidad objetiva, que las que sólo representan modos o accidentes; y la idea por la que entiendo un sumo Dios, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas, tiene más realidad objetiva que las que me muestran substancias finitas [5].

Ahora bien, es manifiesto por luz natural que en la causa eficiente y total debe haber por lo menos tanto como haya en su efecto. Pues ¿de dónde podría tomar su realidad el efecto sino de la causa? Y si la causa no la tuviera, ¿cómo podría dársela a él? Y de aquí se sigue no sólo que no puede hacerse algo de la nada, sino también que lo que es más perfecto, esto es, lo que contiene más realidad, no puede ser hecho por lo que es menos perfecto o, lo que es lo mismo, por lo que contiene menos realidad. Y esto no sólo es evidentemente verdadero de los efectos cuya realidad es actual o formal, sino también de las ideas

---

[5] Las ideas pueden entenderse o bien subjetivamente, como operación del entendimiento, o bien objetivamente, como representaciones de cosas (véase «Prefacio al lector», *supra*, pág. 12). En este caso, se habla de realidad objetiva de la idea porque lo representado, por ejemplo, un triángulo, no depende de mí, sino de lo que ello es, igual que no depende de un espejo, cuando tiene un hombre delante, el reflejar un hombre o un caballo.

en las cuales sólo se considera la realidad objetiva. Así, por ejemplo, una piedra que antes no era no puede empezar a ser ahora, a menos que sea producida por alguna cosa en la que esté, o formal o eminentemente [6], todo aquello que suponemos que está en la piedra; ni puede inducirse calor en algo que antes no calentaba, a no ser por una cosa que sea de un orden tan perfecto, al menos, como el calor, y así en los demás casos; pero tampoco puedo tener la idea de calor, o la de piedra, a no ser que haya sido puesta en mí por alguna causa en la que haya por lo menos tanta realidad como concibo en el calor o en la piedra. Pues aunque esta causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no debe creerse por ello que tal causa no sea real, pues la naturaleza de la idea es tal que no exige, de suyo, más realidad formal que la que toma de mi pensamiento, del cual es un modo [7]. Pero el que esta idea contenga tal o cual realidad objetiva en vez de otra, se debe sin duda a alguna causa en la que

---

[6] Si suponemos que la piedra se formó por el conglomerado de los cuerpos *a, b, c, d,* decimos entonces que en el conjunto de estos cuerpos había tanta realidad formal (actual, efectiva) como ahora hay en la piedra. Y si suponemos que la piedra procede de un monte, podemos decir que el monte es causa eminente suya, por cuanto la sobrepasa.

[7] Lo que aquí se llama realidad formal de la idea viene a ser lo mismo que lo que en el «Prefacio» (véase *supra,* pág. 12) se considera como aspecto material de la misma. La cosa puede parecer contradictoria, pues lo material y lo formal suelen considerarse distintos, y aun opuestos; pero debe tenerse en cuenta que el cambio en los términos viene exigido por el contexto en cada caso. Muchos comentadores de Descartes se han confundido con esto y han pensado que cabe distinguir tres tipos de realidad en las ideas: la material, la formal y la objetiva. Pero las dos primeras, por extraño que parezca, son aquí la misma: es el nombre que, según los casos, da Descartes a la idea considerada como modo u operación del entendimiento, es decir, considerada subjetivamente.

haya, por lo menos, tanta realidad formal como realidad objetiva contiene la idea misma. Pues si suponemos que hay en la idea algo que no estuviera en su causa, lo tendría a partir de la nada; y por imperfecto que sea este modo de ser según el cual una cosa está objetivamente en el entendimiento por su idea, sin embargo, no es una pura nada, y no puede, por tanto, ser a partir de la nada.

Tampoco debo sospechar que, por ser sólo objetiva la realidad que considero en mis ideas, no sea necesario que la misma realidad esté formalmente en sus causas, sino que bastaría con que estuviera también objetivamente en tales causas. Pues así como este modo objetivo de ser corresponde por naturaleza a las ideas, así también el modo formal de ser corresponde por naturaleza a las causas de las ideas, por lo menos a las primeras y principales. Y aunque quizá una idea puede nacer de otra, no se da aquí un proceso al infinito, sino que debe llegarse, finalmente, a alguna primera idea, cuya causa sea como un arquetipo en el que se contenga formalmente toda la realidad que en la idea está sólo objetivamente. De manera que, por luz natural, me resulta evidente que mis ideas son como imágenes que fácilmente pueden ser menos perfectas que las cosas de las que se han tomado, pero que no pueden contener nada mayor o más perfecto.

Y cuanto más detenida y cuidadosamente examino estas cosas, tanto más clara y distintamente conozco que son verdaderas. Pero, finalmente, ¿qué concluiré de ellas? Que si la realidad objetiva de algunas de mis ideas es tanta que yo esté cierto de que tal realidad no está en mí ni formal ni eminentemente, y por consiguiente que yo no puedo ser la causa de esa idea, de aquí se sigue necesariamente que no estoy sólo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es causa de esa idea. Pero si no encuentro

en mí una idea tal, no tendré ningún argumento que me permita estar cierto de la existencia de alguna cosa diferente de mí; pues los he considerado todos diligentemente y no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien, de entre mis ideas, además de aquella que me representa a mí mismo, sobre la cual no puede haber aquí ninguna dificultad, hay otra que representa a Dios, otras que representan cosas corpóreas e inanimadas, otras, ángeles, otras, animales, y finalmente otras, a otros hombres semejantes a mí.

En cuanto a las ideas que representan a otros hombres, o animales, o ángeles, entiendo fácilmente que se pueden componer a partir de las que tengo de mí mismo y de las cosas corporales y de Dios, aunque, aparte de mí, no haya en el mundo hombres, ni animales, ni ángeles.

Y en cuanto a las ideas de las cosas corporales, no encuentro en ellas nada tan grande que no pueda proceder de mí mismo; pues si las observo cuidadosamente y examino cada una de ellas del modo que ayer examiné la idea de la cera, advierto que son muy pocas cosas las que percibo en ellas clara y distintamente: a saber, la magnitud o extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la delimitación de esta extensión; la situación que las diversas cosas configuradas tienen entre sí; y el movimiento o cambio de esta situación; a éstas pueden añadirse la substancia, la duración y el número. Pero las demás cosas, como la luz y los colores, los sonidos, los olores, el calor y el frío, y las otras cualidades táctiles, sólo las pienso muy confusa y oscuramente, de manera que incluso ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que tengo de ellas son o no son ideas de cosas reales. Pues aunque poco antes he advertido que la falsedad propiamente dicha, la formal, sólo puede encontrarse en los

juicios, hay sin embargo cierta falsedad material en las ideas cuando representan lo que no es real como si lo fuera: así por ejemplo, las ideas que tengo del calor y del frío son tan poco claras y distintas que no puedo saber si el frío es sólo privación de calor, o el calor privación de frío, o ambos son cualidades reales, o no lo son ninguno de los dos. Y puesto que sólo puede haber ideas de cosas, si fuera verdad que el frío no es más que privación de calor, la idea que me lo representa como algo real y positivo no sin razón se llamaría falsa, y así en los demás casos.

Ciertamente, no es necesario que atribuya estas ideas a otro autor que no sea yo; pues si fueran falsas, es decir, si no representaran cosa alguna, por luz natural sé que procederían de la nada, esto es, que estarían en mí porque algo le falta a mi naturaleza, que no es completamente perfecta; y si fueran verdaderas, también podría ser yo su causa, pues me representan tan poca realidad que ni siquiera la puedo distinguir de lo que no es real.

En cuanto a las cosas que son claras y distintas en las ideas de los cuerpos, me parece que he podido tomar algunas de la idea que tengo de mí mismo, como la substancia, la duración, el número y otras semejantes, si las hay; pues cuando pienso que una piedra es una substancia, es decir, que es una cosa capaz de existir por sí, y que yo soy también una substancia, aunque conciba que yo soy una cosa pensante y no extensa, mientras que concibo que la piedra es una cosa extensa y no pensante, habiendo por lo tanto una diferencia máxima entre ambos conceptos, parecen convenir, sin embargo, en tanto que substancias; así también cuando percibo que yo soy ahora, y recuerdo que también he sido antes, y cuando tengo diferentes pensamientos cuyo número entiendo, adquiero las ideas de duración y de

número, que puedo transferir después a cualesquiera otras cosas. En cuanto a las demás cosas de que constan las ideas de los cuerpos, a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento, ciertamente no se contienen formalmente en mí, pues yo no soy más que una cosa pensante; pero puesto que sólo son modos de la substancia, y yo soy una substancia, parece que se pueden contener en mí eminentemente.

Así, pues, sólo queda la idea de Dios, en la que hay que considerar si hay algo que no haya podido proceder de mí mismo. Con el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, independiente, sumamente inteligente, sumamente poderosa, que me ha creado a mí y a cualquier otra cosa que exista, si existe. Pero todas estas cosas que he dicho de Dios son tales que cuanto más atentamente las considero, tanto más me parece que no pueden haber sido producidas por mí solo. Y por ello hay que concluir, a partir de las cosas antedichas, que Dios existe necesariamente.

Pues aunque yo tenga la idea de substancia por ser yo una substancia, no tendría la de substancia infinita, siendo yo finito, a no ser que ésta proceda de una substancia verdaderamente infinita.

Y no debo creer que no percibo lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito, tal como percibo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz; pues, al contrario, entiendo evidentemente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y, por lo tanto, que mi percepción de lo infinito es en cierto modo anterior a la de lo finito, esto es, la de Dios anterior a la de mí mismo.

Pues ¿en razón de qué entendería que yo dudo, que deseo, esto es, que algo me falta, y que yo no soy del

todo perfecto, si yo no tuviera la idea de un ente más perfecto, comparándome con el cual reconociera mis defectos?

Y no puede decirse que quizá esta idea de Dios sea materialmente falsa y que por lo tanto proceda de la nada, como he advertido antes a propósito de la ideas del calor y del frío, y otras semejantes; sino que, por el contrario, siendo la más clara y distinta, y conteniendo más realidad objetiva que cualquier otra, no hay ninguna por sí más verdadera, ni en la que se encuentre menor sospecha de falsedad. Digo, pues, que esta idea del ente sumamente perfecto e infinito es la más verdadera; pues aunque acaso pueda fingirse que tal ente no existe, no puede fingirse sin embargo que su idea no me represente nada real, como dije antes de la idea del frío. Es también la más clara y distinta, pues todo lo que clara y distintamente percibo que es real y verdadero y que tiene alguna perfección está íntegramente contenido en esa idea. Y no importa que yo no comprenda lo infinito, o que haya en Dios otras innumerables cosas que no puedo comprender de ningún modo, y quizá ni siquiera vislumbrar con el pensamiento; pues es propio de lo infinito el que yo, que soy finito, no lo comprenda; y es suficiente que yo entienda y juzgue que todas las cosas que percibo claramente y sé que tienen alguna perfección, e incluso quizá otras innumerables que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de él sea la más verdadera y la más clara y distinta de todas las que hay en mí.

Pero quizá soy yo algo más de lo que creo, y todas esas perfecciones que atribuyo a Dios están en mí en potencia, aunque no se manifiesten ni se actualicen. Pues experimento ahora que mi conocimiento aumenta poco a poco, y no veo qué puede impedir que aumente así cada vez más hasta el infinito, ni veo por qué razón no podría al-

canzar yo, con la ayuda de un conocimiento tal, todas las demás perfecciones de Dios; tampoco veo por qué la potencia para estas perfecciones, si ya está en mí, no ha de ser suficiente para producir las correspondientes ideas.

Pero nada de esto es posible. Pues, en primer lugar, aunque sea verdad que mi conocimiento aumenta gradualmente, y que hay en mí en potencia muchas cosas que aún no son en acto, sin embargo, nada de esto es propio de la idea de Dios, en la cual nada es potencial; y esto mismo, el hecho de que mi conocimiento aumente gradualmente, es un argumento muy cierto de que yo soy imperfecto. Además, aunque mi conocimiento aumente cada vez más, no por ello entiendo que haya de ser alguna vez infinito en acto, porque nunca llegará hasta tal punto que no pueda aumentar aún más. En cambio, juzgo que Dios es de tal modo infinito en acto que no puede añadirse nada a su perfección. Y, finalmente, percibo que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser potencial, que hablando propiamente no es nada, sino sólo por uno actual o formal.

Y no hay nada en todo esto que no sea evidente por luz natural, si se le presta la debida atención; pero, puesto que cuando no se la presto y dejo que las imágenes de las cosas sensibles obnubilen mi mente, no recuerdo con tanta facilidad por qué la idea de un ente más perfecto que yo procede necesariamente de un ente que sea verdaderamente más perfecto, conviene indagar además si yo mismo, que tengo esta idea, podría ser si tal ente no existiera.

¿A partir de qué sería yo, entonces? Yo sería por mí mismo, o por mis padres, o por cualesquiera otras cosas menos perfectas que Dios; pues no se puede pensar o imaginar nada más perfecto o tan perfecto como él.

Pero si yo fuera por mí, no dudaría, ni desearía, ni me faltaría nada; pues me habría dado todas las perfecciones de que tengo idea, y yo mismo sería Dios. Y no debo creer que las que me faltan sean más difíciles de adquirir que las que tengo, pues es evidente que habría sido mucho más difícil para mí, esto es, para una cosa o substancia pensante, surgir de la nada, que adquirir el conocimiento de muchas cosas que ignoro y que no son más que accidentes de esta substancia. Y si yo me hubiera dado lo mayor o más difícil, no me habría privado de lo que puede obtenerse más fácilmente; pero tampoco me habría privado de ninguna de las perfecciones que se contienen en la idea de Dios, porque no me parecen más difíciles de hacer; y si fueran más difíciles de hacer, también a mí me lo parecerían si yo me hubiera dado las otras cosas que tengo, pues experimentaría que mi potencia se terminaba en aquéllas.

Y no eludo la fuerza de estas razones con suponer que quizá siempre he sido como soy ahora, como si de aquí se siguiera que no tengo por qué preguntarme por el autor de mi existencia. Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en innumerables partes que no dependen unas de otras, de manera que del hecho de que yo fuera hace un momento no se sigue que deba ser ahora, a menos que alguna causa me vuelva a crear, por decirlo así, en este momento, esto es, me conserve. Pues si se considera atentamente la naturaleza del tiempo, es evidente que se necesita la misma fuerza y acción para conservar una cosa en cualquier momento de su duración, que la que se necesitaría para crearla por primera vez si aún no existiera; pues una de las cosas que son evidentes por luz natural es precisamente ésta, es decir, que entre conservación y creación sólo hay una distinción de razón.

Así pues, debo ahora preguntarme a mí mismo si tengo algún poder por el cual pueda hacer que yo, que soy ahora, siga siendo también poco después: yo debería ser consciente de tal poder si lo hubiera en mí, pues sólo soy, o al menos así me cosidero ahora, una cosa pensante. Pero experimento que no lo tengo, y por esto mismo conozco evidentemente que yo dependo de un ente diferente de mí.

Pero quizá ese ente no es Dios, y yo he sido producido por mis padres o por otras causas menos perfectas que Dios. Ahora bien, como ya he dicho, es evidente que en la causa debe haber tanto, por lo menos, como hay en el efecto; y, por lo tanto, como yo soy una cosa pensante, y tengo cierta idea de Dios, sea cual sea la causa que finalmente me asigne, hay que reconocer que también ella es una cosa pensante y que tiene la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Pero entonces puede preguntarse de nuevo si esta causa es por sí o por otra. Y si es por sí, es manifiesto por lo que se ha dicho que ella misma es Dios, porque si es capaz de existir por sí, indudablemente también lo es para poseer en acto todas las perfecciones de que tiene idea, esto es, todas las que concibo que hay en Dios. Y si es por otra causa, hay que preguntar de nuevo si esta otra es por sí o por otra, hasta que finalmente se llegue a una causa última, que será Dios. Pues es evidente que aquí no puede darse un proceso al infinito, sobre todo teniendo en cuenta que no se trata sólo de la causa que me produjo, sino principalmente de la que me conserva en el presente.

Tampoco puede imaginarse que acaso hayan sido varias causas las que han contribuido a hacerme, de manera que yo haya recibido cada idea de las perfecciones que atribuyo a Dios de cada una de esas causas por separado, encontrándose todas esas perfecciones dispersas en el univer-

so, pero no todas juntas en un sola cosa que sea Dios. No puede imaginarse esto porque es precisamente la unidad y simplicidad, es decir, la inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios, una de las principales perfecciones que entiendo que hay en él. Y la misma causa que puso en mí la idea de la unidad de las perfecciones de Dios es la que me ha dado las ideas de las otras perfecciones: pues no pudo hacer que yo las entendiera juntas e inseparables a menos que, al mismo tiempo, hiciera que yo conociera cuáles eran.

Finalmente, por lo que se refiere a mis padres, aunque sea verdad todo lo que alguna vez juzgué de ellos, no son ellos sin embargo los que me conservan, ni los que me han hecho en tanto que soy una cosa pensante; sino que sólo pusieron ciertas disposiciones en la materia en la que he juzgado que estoy yo, esto es, mi mente, que es lo único que entiendo ahora que soy yo. Por lo tanto, ninguna dificultad puede haber sobre esto, sino que, a partir simplemente de que yo existo y de que hay en mí la idea de un ente perfectísimo, esto es, de Dios, hay que concluir que se demuestra evidentísimamente que Dios también existe.

Sólo me falta examinar por qué medio he recibido de Dios esta idea; pues no la he obtenido con los sentidos, ni me advino alguna vez sin que la esperara, como suele ocurrir con las ideas de las cosas sensibles, cuando estas cosas afectan a los órganos externos de los sentidos, o parecen afectarlos; y tampoco ha sido hecha arbitrariamente por mí, pues no puedo quitarle ni añadirle nada; por lo tanto, sólo queda que esta idea me sea innata, como también me es innata la idea de mí mismo.

Y no es extraño que Dios al crearme haya puesto en mí aquella idea para que fuera como la marca del artífice

impresa en su obra; y tampoco es necesario que esa marca sea una cosa diferente de la obra misma. Sino que precisamentre por ser Dios quien me creó, es muy verosímil que yo, en cierto modo, haya sido hecho a su imagen y semejanza, y que esa semejanza, en la que se contiene la idea de Dios, la perciba por medio de la misma facultad por la que me percibo a mí mismo: es decir, que cuando me considero atentamente a mí mismo, entiendo no sólo que soy una cosa incompleta y dependiente de otro, cosa que aspira indefinidamente a algo más y mejor, sino que también entiendo, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo tiene en sí todas esas cosas mayores a que aspiro, y que las tiene no indefinidamente y sólo en potencia, sino real e infinitamente, de manera que es Dios. Y toda la fuerza del argumento consiste en que sé que no puede ocurrir que yo exista tal como soy, es decir, teniendo la idea de Dios, a menos que Dios también exista verdaderamente, el mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, esto es, el que tiene todas aquellas perfecciones, que yo no puedo comprender, sino sólo vislumbrar de algún modo con el pensamiento, y que está exento de cualquier defecto. A partir de todo lo cual, es evidente que él no puede ser falaz; pues es manifiesto por la luz natural que todo fraude y engaño dependen de algún defecto.

Pero antes de seguir examinando esto e indagar otras verdades que pueden seguirse de aquí, me detendré algún tiempo en la contemplación del propio Dios, para apreciar en mi interior sus atributos, y contemplar, admirar y adorar la belleza de su inmensa luz, en la medida en que pueda conseguirlo la capacidad de mi oscuro ingenio. Pues así como creemos por la fe que la suma felicidad de la otra vida sólo consiste en la contemplación de la divina majestad, así también experimentamos ahora que podemos

lograr, por esta contemplación nuestra, mucho menos perfecta, la máxima felicidad de que somos capaces en esta vida.

CUARTA MEDITACIÓN

De lo verdadero y de lo falso

De tal manera me he acostumbrado estos días a separar la mente de los sentidos, y tan cuidadosamente he advertido lo poco que se percibe verdaderamente de las cosas corpóreas, así como lo mucho que se conoce de la mente humana y mucho más aún de Dios, que ya no tendré dificultad alguna para separar mi pensamiento de las cosas imaginables y dirigirlo solamente a las inteligibles e inmateriales. Y la idea que tengo de la mente humana, en tanto que es una cosa pensante, no extensa en longitud, anchura y profundidad, y que no tiene nada propio del cuerpo, es mucho más distinta que la idea de cualquier cosa corpórea. Y cuando me doy cuenta de que dudo, es decir, de que soy una cosa incompleta y dependiente, se me presenta una idea tan clara y distinta de un ente independiente y completo, es decir, de Dios, y tan manifiestamente concluyo, a partir del hecho de que yo tengo tal idea, es decir, porque yo existo teniéndola, que Dios también existe, y que toda mi existencia depende de él en cada momento, que creo que el ingenio humano no puede conocer nada más evidente y cierto.

Y ahora me parece ver cierta vía por la que puedo llegar al conocimiento de las otras cosas, a partir de la contemplación del verdadero Dios, en el que se encierran to-

dos los tesoros de las ciencias y de la sabiduría. Pues, en primer lugar, reconozco que no puede ocurrir que Dios me engañe alguna vez, ya que en toda falacia o engaño hay alguna imperfección; y aunque parezca que poder engañar demuestra inteligencia o poder, no hay duda de que querer engañar es signo de malicia o debilidad, lo cual por consiguiente no es propio de Dios.

Veo también que tengo cierta facultad de juzgar, que he recibido de Dios como todas las otras cosas que hay en mí; y, puesto que él no quiere engañarme, no me la ha dado tal que pueda yo equivocarme cuando la uso correctamente.

Y no cabría ninguna duda a este respecto de no ser porque parece seguirse de ello que no puedo equivocarme nunca; pues si lo que tengo lo debo a Dios, y él no me dio facultad alguna para que me equivocara, parece que no puedo equivocarme nunca. Y ciertamente, cuando sólo pienso en Dios y no considero ninguna otra cosa, no descubro ninguna causa de error o falsedad; pero, cuando me considero a mí mismo, sé por experiencia que estoy sujeto a innumerables errores. Y, al indagar su causa, advierto en mí no sólo una idea real y positiva de Dios, es decir, del ente sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de aquello que carece completamente de toda perfección; y advierto también que he sido constituido como algo intermedio entre Dios y la nada, es decir, entre el sumo ente y lo no ente, de manera que, en tanto que he sido creado por el sumo ente, no hay en mí nada que me lleve al error, pero en tanto que también participo de algún modo de la nada, es decir, de lo no ente, esto es, en tanto que yo no soy el ente supremo y me faltan muchísimas cosas, no es de extrañar que cometa errores. Entiendo así que el error,

en tanto que error, no es algo real que dependa de Dios, sino que sólo es un defecto; y por lo tanto entiendo también que no es preciso que Dios me haya concedido una facultad para equivocarme, sino que me equivoco porque la facultad para juzgar lo verdadero, que él me ha dado, no es infinita.

Sin embargo, esto no me satisface por completo, pues el error no es pura negación, sino privación, es decir, carencia de algún conocimiento que en cierto modo debería estar en mí; pues si se atiende a la naturaleza de Dios, no parece posible que él haya puesto en mí alguna facultad que no sea perfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le corresponda. Pues, si cuanto más experto es un artífice, más perfectas le salen las obras, ¿qué puede haber hecho el sumo autor de todas las cosas que no sea absolutamente perfecto? Y, si no hay duda de que Dios habría podido crearme de manera que no me equivocara nunca, ni cabe duda tampoco de que quiera siempre lo mejor, ¿acaso es mejor entonces equivocarse que no equivocarse?

Pero al examinar con más atención todo esto, se me ocurre que no debo extrañarme de que Dios haga algunas cosas cuyas razones no entiendo; ni debo dudar de su existencia si experimento que hay otras que no comprendo por qué o de qué modo las ha hecho. Pues ya sé que mi naturaleza es muy débil y limitada, mientras que la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, y por ello sé que él es capaz de innumerables cosas cuyas causas ignoro; y por esta razón estimo que las causas finales no tienen utilidad alguna en física; pues sería temerario investigar los fines de Dios.

Se me ocurre también que cuando investigamos si las obras de Dios son perfectas no debemos considerar sus cria-

turas por separado, sino el conjunto de todas las cosas; pues lo que podría parecer, con razón, muy imperfecto si existiera solo, es perfectísimo al formar parte del mundo; y aunque, por haber querido yo dudar de todas las cosas, hasta hora sólo sé con certeza que yo y Dios existimos, sin embargo, puesto que he advertido el inmenso poder de Dios, no puedo negar que él haya hecho otras muchas cosas, o que las haya podido hacer, de manera que yo no sea más que una parte del universo.

Además, al considerarme a mí mismo e investigar cuáles son mis errores (que bastan para mostrar que hay imperfección en mí), advierto que éstos dependen de dos causas a la vez, a saber, de mi facultad de conocer y de la de elegir o libre arbitrio; es decir, que dependen del entendimiento y también de la voluntad. Pues por el entendimiento solo únicamente percibo ideas sobre las cuales puedo juzgar, y ningún error propiamente dicho se encuentra en él, considerado precisamente así; pues, aunque quizá existan innumerables cosas de las que no tengo ninguna idea, no puedo decir sin embargo que esté propia o positivamente privado de ellas, sino sólo negativamente, porque no puedo aducir ninguna razón que pruebe que Dios debería haberme dado una facultad de conocer mayor que la que me dio; pues, por muy experto que entienda que es este artífice, no creo, sin embargo que haya debido poner en cada una de sus obras todas las perfecciones que puede poner en algunas. Tampoco puedo quejarme de no haber recibido de Dios una voluntad o libertad de arbitrio suficientemente amplia y perfecta, pues experimento que carece de límite alguno. Y debo observar aquí que no hay en mí ninguna otra cosa tan grande o tan perfecta de la que entienda, como de la voluntad, que no puede ser aún mayor o más perfecta. Pues, si considero, por ejemplo, mi

facultad de entender, en seguida reconozco que es muy pequeña y finita, y al mismo tiempo formo la idea de otra mucho mayor, una máxima e infinita; y, a partir del hecho mismo de que yo pueda formarla, percibo que pertenece a la naturaleza de Dios. Del mismo modo, si examino la facultad de recordar, o la de imaginar, o cualquier otra, no encuentro ninguna de la que no entienda que en mí es muy débil y limitada, y en Dios inmensa. Sólo la voluntad o libertad de arbitrio experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de otra mayor; de manera que ésta es la principal razón por la que entiendo que tengo cierta relación de imagen y semejanza con Dios. Pues, aunque sea incomparablemente mayor en Dios que en mí, tanto por el conocimiento y el poder que la acompañan y la hacen en él más firme y eficaz, cuanto porque se extiende a muchos más objetos, sin embargo, considerada con precisión y formalmente en sí misma, no parece mayor; porque esta facultad sólo consiste en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es, afirmarla o negarla, procurarla o evitarla), o más bien en que no nos sentimos determinados por ninguna fuerza externa cuando decidimos afirmar o negar, procurar o evitar, lo que el entendimiento nos propone. Pues para ser libre no es preciso que yo pueda dejarme llevar hacia una cosa tanto como hacia su contraria, sino que cuanto más propendo hacia una, porque entiendo que es verdadera y buena o porque Dios dispone así mi pensamiento, tanto más libremente la elijo; pues ni la gracia divina ni el conocimiento natural disminuyen nunca la libertad, sino que más bien la aumentan y corroboran. En cambio, la indiferencia que experimento cuando no hay ninguna razón que me mueva hacia una parte más que hacia la otra es el grado ínfimo de la libertad, y no demuestra perfección alguna en la voluntad, sino

sólo un conocimiento defectuoso, es decir, cierta negación; pues, si siempre viera claramente qué es verdadero y bueno, nunca deliberaría acerca de lo que se debe juzgar o elegir; de manera que, aunque fuera completamente libre, nunca podría ser indiferente.

Así, pues, percibo que ni la capacidad de querer que Dios me ha dado es, considerada en sí misma, causa de mis errores, pues es amplísima y perfecta en su género, ni tampoco la capacidad de entender, pues todo lo que entiendo lo entiendo sin duda correctamente, puesto que esta facultad también me la ha dado Dios, y no puede ocurrir que me equivoque en ello. ¿De dónde proceden entonces mis errores? Proceden de que, al extenderse más la voluntad que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también hasta las cosas que no entiendo, respecto de las cuales ella es indiferente, desviándose así de lo verdadero y de lo bueno, y por eso ocurre que me equivoco y peco.

Así, por ejemplo, cuando examinaba estos días si existía algo en el mundo, y advertía que, a partir del hecho de que yo lo examinara, se seguía evidentemente que yo existía, no pude dejar de juzgar que aquello que entendía tan claramente era verdadero; y no por estar coaccionado por alguna fuerza externa, sino porque a una gran luz en el entendimiento siguió una gran propensión en la voluntad, y tanto más espontánea y libremente creí aquello, cuanto menos indiferente le fui. En cambio, ahora no sólo sé que yo, en tanto que soy una cosa pensante, existo, sino que además se me presenta también cierta idea de la naturaleza corpórea, y entonces dudo de si la naturaleza pensante que hay en mí, o más bien que yo mismo soy, es diferente de esta naturaleza corpórea, o si ambas son lo mismo; y supongo que no tengo todavía ninguna razón

que me convenza de una cosa más que de la otra. Y por esto mismo soy indiferente para afirmar o negar cualquiera de las dos, o para juzgar algo sobre ello.

Es más, esta indiferencia no se extiende sólo a lo que el entendimiento no conoce en absoluto, sino a todo lo que aún no conoce suficientemente mientras la voluntad delibera sobre ello: pues, por muy probable que sean las conjeturas que me llevan hacia una de las partes, el mero conocimiento de que sólo son conjeturas y no razones ciertas e indudables, basta para hacerme admitir lo contrario. Y esto lo he experimentado bien estos días, cuando supuse que eran falsas todas las cosas que antes había creído muy verdaderas, por haber descubierto que se podía dudar de ellas de algún modo.

Pero, si me abstengo de juzgar cuando no percibo con la suficiente claridad y distinción qué es lo verdadero, está claro que obro rectamente y que no me equivoco. En cambio, si afirmo o niego, entonces no uso rectamente la libertad de arbitrio; y si me decido por la alternativa falsa, me equivocaré por completo; y si escojo la otra, tropezaré con la verdad por casualidad, pero no por ello careceré de culpa, pues es manifiesto por luz natural que la percepción del entendimiento debe preceder siempre a la determinación de la voluntad. Y en este uso incorrecto del libre arbitrio está la privación que constituye la forma del error: la privación, digo, está en la operación misma, en tanto que procede de mí, pero no en la facultad que he recibido de Dios, ni tampoco en la operación en tanto que depende de él.

No tengo, pues, de qué quejarme por el hecho de que Dios no me haya dado más capacidad de entender, es decir, una luz natural mayor que la que me dio, porque es propio del entendimiento finito el no entender muchas co-

sas, y es propio del entendimiento creado el ser finito; sino que debo dar las gracias a quien, sin deberme nada, tanto me dio, y no he de juzgar que haya sido privado por él de las cosas que no me ha dado, o que me las haya quitado.

Tampoco tengo razón para quejarme porque me haya dado una voluntad mucho más amplia que el entendimiento, pues la voluntad consiste en una cosa unitaria e indivisible, y no parece compatible con su naturaleza el poder quitarle algo; así que, cuanto más amplia sea, tanto más debo agradecerlo a quien me la ha dado.

Finalmente, tampoco debo quejarme de que Dios concurra conmigo para producir aquellos actos de voluntad, es decir, aquellos juicios en que me equivoco, pues tales actos son completamente verdaderos y buenos en cuanto dependen de Dios, y en cierto modo hay más perfección en mí al poder producirlos que si no pudiera. En cuanto a la privación, en la que consiste la única razón formal del error y de la culpa, carece de todo concurso de Dios, porque no es una cosa real, de manera que no se trata de una privación causada por él, sino que debe llamarse sólo negación. Pues no hay imperfección en Dios porque me haya dado libertad para asentir o no asentir a cosas de las que no ha puesto en mi entendimiento una percepción clara y distinta, sino que la hay en mí porque no uso bien esa libertad y juzgo sobre lo que no entiendo correctamente.

Sin embargo, creo que Dios podría haber hecho fácilmente que yo, aun permaneciendo libre y con un conocimiento finito, no me equivocara nunca: lo habría hecho si hubiera puesto en mi entendimiento una percepción clara y distinta de todas las cosas de las que alguna vez habría de deliberar; o simplemente si hubiera grabado en mi memoria, tan firmemente que no pudiera olvidarlo, que

no debía juzgar nunca sobre nada que no entendiera clara y distintamente. Y fácilmente entiendo que yo, en tanto que constituyo un todo, habría sido más perfecto de lo que soy ahora, si Dios me hubiera hecho de tal manera. Pero no por eso puedo negar que, en cierto modo, hay más perfección en el universo al no estar algunas de sus partes libres de errores y otras sí, que si todas fueran iguales. Y ningún derecho tengo a quejarme de que Dios haya querido que yo desempeñara en el mundo un papel que no es el principal ni el más perfecto de todos. Y además, aunque no pueda evitar los errores por aquel primer modo que depende de una percepción evidente de todas las cosas sobre las que hay que deliberar, puedo sin embargo evitarlos de otra manera, que sólo depende de que recuerde que debo abstenerme de juzgar siempre que no esté seguro de la verdad de la cosa; pues, aunque experimente que hay en mí una debilidad tal que no puedo estar siempre atento a uno y el mismo conocimiento, puedo sin embargo, mediante una atenta y muy reiterada meditación, lograr acordarme de ello cada vez que sea necesario, y adquirir así cierto hábito para no equivocarme. Y puesto que en esto consiste la máxima y principal perfección del hombre, creo que me he beneficiado no poco con la meditación de hoy, pues he descubierto la causa del error y la falsedad. Y no puede ser ninguna otra que la que acabo de explicar, pues siempre que al juzgar contengo mi voluntad de modo que sólo se extienda a lo que el entendimiento le muestra clara y distintamente, no puede ocurrir que yo me equivoque, porque toda percepción clara y distinta es sin duda algo, y por consiguiente no puede proceder de la nada, sino que necesariamente tiene a Dios por autor, es decir, a alguien que, por ser sumamente perfecto, no puede ser falaz; y por eso toda percepción clara y distinta es verdadera.

Y hoy no sólo he aprendido qué es lo que debo evitar para no equivocarme nunca, sino también qué es lo que debo hacer para alcanzar la verdad; pues ciertamente la alcanzaré si sólo presto atención a todo lo que entiendo perfectamente, y lo separo de lo que comprendo muy confusa y oscuramente. Y a ello me dedicaré en lo sucesivo.

QUINTA MEDITACIÓN

De la esencia de las cosas materiales; y otra vez de Dios y su existencia

Mucho me queda aún que investigar sobre los atributos de Dios, mucho sobre mi propia naturaleza, es decir, sobre mi mente; pero quizá vuelva sobre ello en otro momento, pues ahora (tras haber advertido lo que debo tener en cuenta para alcanzar la verdad) me parece más urgente intentar salir de las dudas en que caí estos últimos días, y ver si puedo saber algo cierto sobre las cosas materiales. Pero antes de indagar si existen tales cosas fuera de mí, debo considerar sus ideas, en cuanto están en mi pensamiento, y ver cuáles de ellas son distintas y cuáles confusas.

Pues bien, imagino distintamente la cantidad que corrientemente los filósofos llaman continua, es decir, la extensión en longitud, anchura y profundidad de esa cantidad o, más bien, de la cosa cuanta; considero en ella varias partes; atribuyo a estas partes magnitudes, figuras, situaciones y movimentos locales, y duraciones a estos movimientos.

Y no sólo me resultan muy evidentes y manifiestas estas cosas cuando las considero así en general, sino que,

si presto atención, también percibo innumerables particularidades de las figuras, del número, del movimiento, etcétera, cuya verdad es tan clara y conforme a mi naturaleza que, al descubrirlas por primera vez, no me parece aprender nada nuevo, sino más bien recordar lo que ya sabía antes, es decir, me parece advertir cosas que estaban en mí hace tiempo, aunque antes no hubiera vuelto hacia ellas la mirada de mi mente.

Y creo que hay que considerar aquí, sobre todo, que encuentro en mí innumerables ideas de ciertas cosas que, aunque quizá no existan fuera de mí en ninguna parte, no puede decirse sin embargo que no sean nada; y aunque en cierto modo yo sea libre de pensarlas o no, no son fingidas por mí, sino que tienen sus verdaderas e inmutables naturalezas. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque quizá tal figura no exista fuera de mi pensamiento en ninguna parte, ni haya existido nunca, sin embargo, hay una determinada naturaleza de esa figura, es decir, su esencia o forma, que es inmutable y eterna, que no ha sido fingida por mí, y que no depende de mi mente; lo cual es evidente porque se pueden demostrar varias propiedades de ese triángulo, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, que el lado mayor se opone al ángulo mayor, y otras semejantes, las cuales, quiera o no quiera, conozco ahora claramente, aunque antes, cuando imaginé el triángulo, no pensara en ellas de ningún modo; y, por lo tanto, no son figuraciones mías.

Y no afecta a esto el que yo diga que quizá esta idea de triángulo me advino de las cosas externas por los órganos de los sentidos, por haber visto yo alguna vez cuerpos de figura triangular; pues puedo pensar otras innumerables figuras de las que no quepa ninguna sospecha de que las haya obtenido alguna vez por medio de los sentidos, y sin

embargo también puedo demostrar varias propiedades sobre ellas, no menos que sobre el triángulo. Las cuales propiedades son todas verdaderas, puesto que las conozco claramente, y por ello son algo, no una mera nada: pues es evidente que todo lo que es verdadero es algo; y ya demostré ampliamente que todas las cosas que conozco claramente son verdaderas. Y aunque no lo hubiera demostrado, la naturaleza de mi mente es tal que no podría dejar de asentir a ellas, al menos mientras las percibo claramente; y recuerdo que, incluso cuando permanecía adherido a los objetos de los sentidos, siempre consideré como las más ciertas de todas las verdades las que conocí evidentemente sobre las figuras y los números, u otras pertenecientes a la aritmética o la geometría o, en general, a la pura y abstracta matemática.

Ahora bien, si del solo hecho de que yo pueda sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo lo que percibo clara y distintamente que pertenece a esa cosa, le pertenece verdaderamente, ¿no podría obtener de aquí un argumento que pruebe la existencia de Dios?

Pues bien, encuentro en mí la idea de Dios, no menos que la de cualquier figura o número, es decir, la idea de un ente sumamente perfecto; y tan clara y distintamente entiendo que pertenece a su naturaleza el existir siempre, como entiendo que pertenece a la naturaleza de una figura o de un número lo que demuestro sobre tal figura o tal número. Por lo tanto, aunque no fueran verdaderas todas las cosas que he meditado estos últimos días, la existencia de Dios deberá tener para mí el mismo grado de certeza, por lo menos, que hasta hoy han tenido las verdades matemáticas.

Sin embargo, esto a primera vista no es completamente manifiesto, sino que puede parecer un sofisma. Pues

como tengo la costumbre de distinguir en todas las otras cosas la existencia de la esencia, me convenzo fácilmente de que también se la puede separar de la esencia de Dios, pensándolo así como no existente. Sin embargo, al poner más atención, resulta manifiesto que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios más de lo que podría separarse de la esencia del triángulo el que el total de sus tres ángulos equivalga a dos rectos, o de la idea de monte la de valle; de manera que es tan contradictorio pensar que Dios (esto es, el ente sumamente perfecto) carece de existencia (esto es, que carece de una perfección), como pensar que un monte carece de valle.

Sin embargo, aunque no pueda yo pensar a Dios sino como existente, como no puedo pensar un monte sino con valle, con todo, de la misma manera que por el hecho de que yo piense un monte con valle no se sigue que haya algún monte en el mundo, así también, por el hecho de que yo piense a Dios como existente, no parece seguirse que Dios exista, pues mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas; y del mismo modo que puedo imaginar un caballo alado, aunque ningún caballo tenga alas, quizá puedo atribuir con la imaginación existencia a Dios aunque no exista Dios alguno.

Pero es aquí donde se oculta un sofisma; pues del hecho de que yo no pueda pensar un monte sin valle no se sigue, efectivamente, que existan el monte y el valle en alguna parte, sino sólo que el monte y el valle, tanto si existen como si no, no pueden separarse uno de otro. Pero del hecho de que yo no pueda pensar a Dios sino como existente se sigue que la existencia es inseparable de Dios, y por lo tanto que verdaderamente existe; y no porque mi pensamiento haga esto, imponiendo necesidad a la cosa, sino, al contrario, porque la necesidad de la cosa misma,

es decir, de la existencia de Dios, me determina a pensarlo; pues yo no soy libre de pensar a Dios sin existencia (esto es, al ente sumamente perfecto sin suma perfección), como lo soy de imaginar un caballo con alas o sin alas.

Tampoco se debe decir aquí que es, sin duda, necesario que yo ponga un Dios existente, después de haber supuesto que tiene todas las perfecciones, puesto que la existencia es una de ellas, pero que la primera suposición no era necesaria [8]; como se diría que tampoco es necesario que yo juzgue que todas las figuras cuadriláteras son circunscribibles, y que si lo supongo, será necesario que confiese después que el rombo se puede inscribir en un círculo, lo cual es falso. No hay que objetar esto porque, aunque no sea necesario que yo tenga alguna vez pensamiento alguno de Dios, sin embargo, cuando se me ocurre pensar en un ente supremo y primero, y sacar su idea como del tesoro de mi mente, es necesario que le atribuya todas las perfecciones, aunque entonces no las enumere todas ni atienda a cada una de ellas; y esta necesidad basta para que después, cuando advierto que la existencia es una perfección, concluya correctamente que el ente supremo y primero existe. Del mismo modo, tampoco es necesario que yo imagine nunca un triángulo, pero cuando quiero considerar una figura rectilínea de sólo tres ángulos, es necesario que le atribuya las propiedades por las que se infiere que sus tres ángulos valen dos rectos, aunque entonces no advierta esto

[8] Lo que aquí traducimos por «poner» y «suponer» es en el texto *ponere* sólo (y «suposición», *positio*). El sentido parece admitir la variación. Además, hemos intentado evocar un conocido párrafo de Kant, en donde se comenta críticamente este argumento: «Se ha creído poder inferir que ... si ponemos esa cosa como dada, quedará puesta su existencia» (*Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Madrid, 1978, pág. 501).

en ella. En cambio, cuando examino qué figuras se inscriben en un círculo, de ningún modo es necesario que crea que todas las cuadriláteras son de esta clase; es más, ni siquiera puedo imaginar tal cosa mientras esté dispuesto a no admitir nada que no entienda clara y distintamente. Hay por lo tanto una gran diferencia entre tales falsas suposiciones y las verdaderas ideas ingénitas en mí, de las cuales la primera y principal es la idea de Dios. Pues de muchas maneras entiendo que no es esta idea algo ficticio y dependiente de mi pensamiento, sino la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable: en primer lugar, porque no puedo pensar ninguna otra cosa, excepto Dios, a cuya esencia pertenezca la existencia; después, porque no puedo entender dos o más Dioses tales, y porque, supuesto que ahora exista uno, veo que es necesario que haya existido antes desde la eternidad y que permanezca para toda la eternidad; y finalmente, porque percibo otras muchas cosas en Dios que yo no puedo quitar o modificar en absoluto.

Pero, en fin, sea cual sea el argumento que utilice, siempre consiste en que sólo me convencen completamente las cosas que percibo clara y distintamente. Y aunque algunas de las que así percibo son obvias para todo el mundo, mientras que otras sólo las descubren quienes las consideran e investigan diligentemente, una vez descubiertas no se ven éstas menos ciertas que aquéllas. Así, por ejemplo, aunque no parezca tan fácil que el cuadrado de la base de un triángulo rectángulo sea igual a los cuadrados de los lados, como que esta base se opone al ángulo mayor, sin embargo, no lo creemos menos una vez que lo comprendemos. Y en lo que a Dios se refiere, si no estuviera yo cargado de prejuicios, ni las imágenes de las cosas sensibles asediaran mi pensamiento por todas partes, nada conocería antes ni

más fácilmente que a él; pues ¿qué es de suyo más evidente, sino que el sumo ente es, es decir, que Dios, a cuya esencia —y sólo a ella— pertenece la existencia, existe?

Y aunque haya necesitado una atenta consideración para percibir esto, ahora no sólo estoy tan cierto de ello como de cualquier otra cosa que me parezca ciertísima, sino que además me doy cuenta de que la certeza de las demás cosas depende de tal modo de ello, que sin esto nunca podría saber nada perfectamente. Pues aunque mi naturaleza sea tal que mientras percibo algo muy clara y distintamente no puedo dejar de creer que es verdadero, sin embargo, puesto que también mi naturaleza es tal que no puedo mantener siempre fija la mirada de mi mente en la misma cosa para percibirla claramente, y mi memoria recurre a menudo a un juicio hecho anteriormente, cuando ya no atiendo a las razones por las que juzgué así, pueden presentarse otras razones que, si ignorase a Dios, fácilmente me harían cambiar de opinión, y nunca tendría una ciencia verdadera y cierta sobre nada, sino sólo opiniones vagas y mudables. Así, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, me parece evidentísimo, puesto que conozco los principios de la geometría, que sus tres ángulos equivalen a dos rectos, y, mientras atiendo a la demostración, no puedo dejar de creer que esto sea verdad; pero en cuanto mi atención decae, por mucho que yo recuerde haberlo comprendido muy claramente, puede ocurrir fácilmente, si ignoro que hay Dios, que dude de si es verdadero. Pues puedo convencerme de que yo he sido hecho por naturaleza de tal manera que a veces me equivoque en lo que creo percibir evidentísimamente, sobre todo porque recuerdo haber tenido por verdaderas y ciertas muchas cosas que, después de considerar otras razones, he juzgado que eran falsas. Pero tras haber percibido que Dios es, y haber en-

tendido que todas las demás cosas dependen de él, y que no es falaz, y tras haber deducido de aquí que todo lo que percibo clara y distintamente es necesariamente verdadero, resulta que aunque ya no atienda a las razones por las que juzgué que esto es verdadero, no podré aducir ninguna que me haga dudar, siempre que recuerde que lo he percibido clara y distintamente; y tendré así una ciencia verdadera y cierta sobre ello. Y no sólo sobre ello, sino también sobre todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado alguna vez, como las de geometría y otras semejantes. Pues ¿qué se me podría objetar ahora? ¿Que yo he sido hecho de tal manera que a menudo me equivoco? Pero ya sé que no puedo equivocarme en las cosas que entiendo claramente. ¿Que he tenido como verdaderas y ciertas muchas otras cosas que después he comprendido que eran falsas? Pero ninguna de ellas la había percibido clara y distintamente, sino que ignorando esta regla de verdad, las había creído casualmente por otras razones, que después descubrí que eran menos firmes. ¿Qué más puede objetarse? ¿Acaso que estoy soñando (como yo mismo me objeté antes) y que todo lo que pienso ahora no es más verdadero que lo que se le ocurre a quien duerme? Pero tampoco esto cambia nada, pues aunque yo estuviera soñando, si algo es evidente para mi entendimiento, es completamente verdadero.

Y así veo que la certeza y verdad de toda ciencia dependen del conocimiento del verdadero Dios, de manera que, antes de conocerlo, no podía saber nada perfectamente de ninguna otra cosa. Pero ahora puedo conocer con completa certeza y evidencia innumerables cosas, tanto sobre Dios mismo y otras cosas intelectuales, como sobre la naturaleza corpórea que es objeto de la matemática pura.

SEXTA MEDITACIÓN

De la existencia de las cosas materiales y de la distinción real entre el alma y el cuerpo

Me queda por examinar si las cosas materiales existen. Y ya sé al menos que pueden existir en cuanto son objeto de la pura matemática, puesto que así las percibo clara y distintamente. Pues no hay duda de que Dios es capaz de hacer todo lo que yo soy capaz de percibir así; y nunca he juzgado que él no pudiera hacer algo, a menos que resultara imposible que yo lo percibiera distintamente.

Y de mi facultad de imaginar, que experimento que uso cuando considero las cosas materiales, parece seguirse que éstas existen; pues cuando considero atentamente qué es la imaginación, se me muestra como cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo íntimamente presente a ésta y, por lo tanto, existente.

Para aclarar esto, examinaré primero la diferencia que hay entre la imaginación y la intelección pura. Pues bien, cuando por ejemplo imagino un triángulo, no sólo entiendo que es una figura comprendida por tres líneas, sino que además, al mismo tiempo, intuyo o veo con la mente estas tres líneas como si estuvieran presentes, y esto es lo que llamo imaginar. Pero si pienso en un quiliógono, igual de bien entiendo que ésta es una figura que consta de mil lados como entiendo que un triángulo es una que consta de tres; pero entonces ya no imagino esos mil lados, es decir, no los intuyo como presentes. Y aunque quizá, debido a la costumbre que tengo de imaginar algo cada vez que pienso en una cosa corpórea, me represente entonces

confusamente alguna figura, es evidente que no se trata de un quiliógono, porque tal figura no difiere en nada de la que me representaría si pensara en un miriógono o en cualquier otra figura de muchos lados; y no me sirve para conocer las propiedades por las que un quiliógono difiere de otros polígonos. Pero si se trata de un pentágono, puedo entender su figura, como ocurre con la del quiliógono, sin ayuda de la imaginación; pero también puedo imaginarla, aplicando la mirada de mi mente a sus cinco lados y al área contenida en ellos; y advierto aquí claramente que para imaginar necesito una peculiar tensión del alma [9], que no uso para entender: y esta tensión del alma muestra claramente la diferencia que hay entre la imaginación y la intelección pura.

Y considero que esta capacidad de imaginar que hay en mí, en cuanto difiere de la de entender, no se requiere para mi propia esencia, esto es, para la de mi mente; pues aunque careciera de ella, no hay duda de que yo seguiría siendo el mismo que ahora soy; de donde parece seguirse que depende de alguna cosa diferente de mí. Y fácilmente entiendo que si existe algún cuerpo al que la mente esté

---

[9] Descartes escribe *animi contentione. Contentio* significa «esfuerzo» y «tensión»; hemos escogido lo segundo, «tensión», para aproximarnos un poco a «contención», que quizá también quepa aquí. Tal como queda descrita, la imaginación parece implicar tanto cierto esfuerzo mental, porque debe atender a todas y cada una de las partes del objeto representado, como cierta contención, porque su poder de representar objetos es mucho más limitado que el del entendimiento. Este aspecto de la imaginación es destacado por Descartes en carta a Mersenne de julio de 1641: «Como los límites de nuestra imaginación son muy cortos y estrechos, mientras que nuestro espíritu no tiene casi ninguno, hay pocas cosas, incluso corpóreas, que podamos imaginar, aunque seamos capaces de concebirlas» (AT, III, 395; el cambio de léxico se debe a que Descartes escribió esta carta en francés).

de tal manera unida que se aplique voluntariamente a él como inspeccionándolo, puede ocurrir que yo imagine las cosas corpóreas por medio de él; de manera que este modo de pensar sólo difiere del puro entender en que la mente, cuando entiende, se vuelve de algún modo hacia sí misma y examina alguna idea de las que hay en ella, mientras que cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo que es conforme a una idea que o bien ha sido entendida por la mente o bien ha sido percibida por los sentidos. Entiendo fácilmente que el acto de imaginar puede realizarse así si existe el cuerpo; y puesto que no se me ocurre ningún otro modo igualmente conveniente para explicarlo, de aquí conjeturo que probablemente existe cuerpo; pero sólo probablemente, pues aunque lo investigue todo cuidadosamente, aún no veo cómo, a partir de la idea distinta de la naturaleza corpórea que encuentro en mi imaginación, podría obtener algún argumento por el que concluya necesariamente que existe algún cuerpo.

Ahora bien, suelo imaginar otras muchas cosas además de aquella naturaleza corpórea que es objeto de la pura matemática, como los colores, los sonidos, los sabores, el dolor y otras semejantes, pero ninguna tan distintamente como aquélla; y puesto que percibo estas cosas mejor por los sentidos, desde los que parecen llegar a la imaginación con ayuda de la memoria, es conveniente, para tratarlas más adecuadamente, ocuparse también de los sentidos, y ver si a partir de lo que percibo por este modo de conocer que llamo imaginación, puedo obtener algún argumento cierto sobre la existencia de las cosas corpóreas.

En primer lugar recordaré qué cosas, de las percibidas por los sentidos, juzgaba yo antes que eran verdaderas, y por qué causas lo juzgué así; luego examinaré las causas por las que después puse en duda esas mismas cosas; y

finalmente consideraré qué debo creer ahora sobre ellas.

Pues bien, sentí primero que yo tenía cabeza, manos, pies y los demás miembros de que consta el cuerpo que consideraba como parte mía, o quizá incluso como todo lo que yo soy; y sentí que este cuerpo estaba entre otros muchos cuerpos, que podían afectarlo con varias comodidades o incomodidades, y determinaba las comodidades por cierta sensación de placer y las incomodidades por la sensación de dolor. Y, además del dolor y el placer, sentía también en mí el hambre, la sed y otros apetitos semejantes; así como ciertas propensiones corporales a la alegría, a la tristeza, a la ira, y otros afectos semejantes; en cuanto a lo de fuera, además de la extensión, las figuras y los movimientos de los cuerpos, sentía también en ellos dureza, calor y otras cualidades táctiles; sentía también la luz, colores, olores, sabores, sonidos, a partir de cuya variedad distinguía el cielo, la tierra, los mares y los restantes cuerpos unos de otros. Y no sin razón juzgaba que sentía ciertas cosas completamente diferentes de mi pensamiento, pues las ideas de todas estas cualidades salían al encuentro de mi pensamiento y sólo las sentía a ellas propia e inmediatamente, es decir, juzgaba que sentía cuerpos de los que procedían estas ideas; pues experimentaba que me advenían sin mi consentimiento, de manera que yo no podía sentir ningún objeto, aunque quisiera, a menos que estuviera presente a los órganos de los sentidos, ni podía dejar de sentirlo cuando estaba presente. Y como las ideas percibidas por los sentidos eran mucho más vívidas y expresas e incluso a su modo más distintas que las que yo, a sabiendas, formaba meditando, o que las que estaban impresas en mi memoria, parecía que no podía ocurrir que procedieran de mí mismo; y por ello sólo quedaba que vinieran de algunas otras cosas. Y puesto que no tenía nigún cono-

cimiento de estas cosas aparte de tales ideas, no podía ocurrírseme sino que las ideas eran semejantes a las cosas. Y como recordaba que yo había usado los sentidos antes que la razón, y veía que las ideas que yo mismo formaba no eran tan expresas como las que percibía por los sentidos, y que la mayoría de ellas se componían de partes tomadas de éstas, fácilmente me convencía de que no tenía en el entendimiento ninguna idea que no hubiera tenido antes en los sentidos. Tampoco me faltaba razón para creer que aquel cuerpo, que por cierto especial derecho llamaba mío, me pertenecía más que cualquier otro: pues nunca podía separarme de él como de los otros; sentía todos los apetitos y afectos por él y en él; y advertía el dolor y el cosquilleo del placer en sus partes, y no en otras exteriores a él.

Pero al tratar de explicarme por qué cierta tristeza del alma es consecuencia de no sé qué sensación de dolor, y cierta alegría lo es de la sensación de cosquilleo, o bien por qué aquella confusa punzada del estómago que llamo hambre me avisa de que tengo que comer, y la sequedad de la garganta de que tengo que beber, etcétera; cuando trataba de explicarme estas cosas, digo, no encontraba otra razón sino que así me lo enseñó la naturaleza; pues no hay ninguna afinidad (al menos que yo entienda) entre esa punzada y la voluntad de comer, es decir, entre la sensación de la cosa que provoca el dolor y el pensamiento de tristeza que resulta de esta sensación. Y las demás cosas que juzgaba sobre los objetos de los sentidos también parecía haberlas aprendido por naturaleza, pues antes de que sopesara algunas razones que lo probaran, ya estaba yo convencido de que esos juicios se tienen así, es decir, por naturaleza.

Pero después muchas experiencias fueron destruyendo toda la fe que tenía en los sentidos; así por ejemplo, unas

torres que desde lejos se veían redondas, aparecían cuadradas desde cerca, y las grandes estatuas que había en lo alto de las torres no parecían grandes mirándolas desde abajo; y en otras muchas ocasiones descubría que los juicios sobre los objetos de los sentidos externos eran falsos. Y no sólo sobre los externos, sino también sobre los internos; pues ¿qué puede haber más íntimo que el dolor? Y sin embargo, tengo oído decir a aquellos a quienes habían cortado un brazo o una pierna, que a veces aún les parecía sentir dolor en la parte del cuerpo de que carecían; por lo que tampoco creía poder estar yo completamente cierto de que algún miembro me doliera aunque sintiera dolor en él. A todo lo cual añadí después dos causas muy generales para dudar: la primera era que no creo haber sentido nada cuando estoy despierto que no crea poder sentir alguna vez mientras duermo; y puesto que las cosas que me parece sentir en sueños no creo que me lleguen de cosas exteriores a mí, no veía por qué había de creerlo de las que me parece sentir cuando estoy despierto. La otra era que, como aún ignoraba, o al menos fingía ignorar, quién era el autor de mi origen, no veía nada que impidiera que yo hubiera sido constituido por naturaleza de tal manera que me equivocara incluso en aquellas cosas que me parecían las más verdaderas.

En cuanto a las razones por las que me había convencido de la verdad de las cosas sensibles, no me fue difícil refutarlas. Pues parecía que la naturaleza me impelía a muchas cosas de las que la razón me disuadía, y por lo tanto juzgaba que no hay que confiar mucho en las cosas que la naturaleza nos enseña. Y aunque las percepciones de los sentidos no dependan de mi voluntad, no juzgaba por ello que tuviera que concluir que proceden de cosas diferentes de mí, porque podría haber en mí alguna facultad,

que yo aún no conociera, que causara esas percepciones.

Pero ahora, tras empezar a conocer mejor tanto a mí mismo como al autor de mi origen, ciertamente no juzgo que tenga que admitir a la ligera todas las cosas que parecen ofrecerme los sentidos; sin embargo, tampoco debo ponerlas todas en duda. En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que entiendo clara y distintamente puede hacerlas Dios tal como las entiendo, basta con que yo pueda entender clara y distintamente una cosa sin otra para que esté cierto de que una es diferente de otra, porque al menos Dios puede ponerlas por separado; y no importa qué poder haga esto, para que se estimen diferentes; por lo tanto, a partir del hecho de que sé que existo, y de que mientras tanto no advierto que a mi naturaleza o esencia pertenezca absolutamente ninguna otra cosa más que esto sólo: que yo soy una cosa pensante, rectamente concluyo que mi esencia consiste únicamente en esto: que yo soy una cosa pensante. Y aunque quizá (o más bien, como diré luego, ciertamente) yo tenga un cuerpo que está muy estrechamente unido a mí, sin embargo, puesto que por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa pensante, no extensa, y por otra parte, la idea distinta de cuerpo, en tanto que es sólo una cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que puedo existir sin él.

Encuentro en mí, además, facultades de ciertos modos especiales de pensar, como las facultades de imaginar y sentir, sin las cuales puedo entenderme por completo clara y distintamente, pero no puedo entenderlas, a la inversa, a ellas sin mí, esto es, sin una substancia inteligente en la que estén; pues incluyen cierta intelección en su concepto formal, por lo que percibo que se distinguen de mí como los modos de la cosa. Reconozco también otras facul-

tades, como cambiar de lugar, presentar diversas figuras y otras semejantes, que tampoco pueden entenderse, como las precedentes, sin que estén en alguna substancia, ni por lo tanto sin que ésta exista; sino es evidente que estas facultades, si verdaderamente existen, deben estar en una substancia corpórea, es decir, extensa y no inteligente, porque en su concepto claro y distinto se contiene ciertamente alguna extensión, pero absolutamente ninguna intelección. Hay también en mí cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles, pero no podría hacer ningún uso de ella si no existiera también, en mí fuera de mí, una facultad activa para producir o causar esas ideas. Pero esta facultad no puede estar en mí, porque ninguna intelección presupone, y porque esas ideas se producen sin que yo coopere, y a menudo incluso contra mi voluntad: por lo tanto, ha de estar en alguna substancia diferente de mí, y puesto que toda la realidad que hay objetivamente en las ideas producidas por esa facultad debe estar, o bien formalmente o bien eminentemente, en tal substancia (como he advertido antes), entonces o bien tal substancia es el cuerpo, es decir, la naturaleza corpórea, conteniéndose en ella formalmente todo lo que hay objetivamente en las ideas, o bien es Dios, o alguna criatura más noble que el cuerpo, en la que se contengan eminentemente. Pero como Dios no es falaz, es completamente evidente que él no me envía esas ideas ni inmediatamente por sí, ni por medio de alguna criatura en la que se contenga sólo eminentemente, pero no formalmente, la realidad objetiva de tales ideas. Pues, como no me ha dado facultad alguna para conocer esto, sino al contrario una gran propensión a creer que esas ideas proceden de las cosas corpóreas, no veo por qué razón podría entender que él no es falaz, si procedieran de algo que no fue-

ran las cosas corpóreas. Por lo tanto, las cosas corpóreas existen. Sin embargo, quizá no existen todas tal como yo las percibo por los sentidos, pues esta percepción de los sentidos es muy oscura y confusa en muchos casos; pero al menos hay en ellas todo lo que entiendo clara y distintamente, esto es, todas las cosas, consideradas en general, que son objeto de la pura matemática.

En cuanto a las restantes cosas que o bien sólo son particulares, como que el sol tenga tal magnitud o figura, etc., o bien se entienden menos claramente, como la luz, el sonido, el dolor y otras semejantes, aunque sean muy dudosas e inciertas, el hecho mismo de que Dios no sea falaz, y de que por tanto no pueda ocurrir que haya alguna falsedad en mis opiniones a menos que haya también en mí alguna facultad concedida por Dios para enmendarla, me muestra una esperanza cierta de alcanzar también la verdad en ellas. Y no hay duda de que todo lo que me enseña la naturaleza tiene algo de verdad, pues por naturaleza en general entiendo ahora o bien a Dios mismo o bien la coordinación de las cosas creadas instituida por Dios; y por mi naturaleza en particular entiendo el conjunto de todas las cosas que Dios me ha concedido.

Ahora bien, no hay nada que esta naturaleza me enseñe más expresamente que esto: que yo tengo un cuerpo, que está mal cuando siento dolor, que necesita alimento o bebida cuando tengo hambre o sed, etc.; por lo tanto, no debo dudar de que haya algo de verdad en ello.

La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él, de tal manera que formo una sola cosa con él. Pues si no fuera así, cuando el cuerpo se lesiona, yo, que no soy

más que una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría esta lesión con el puro entendimiento, como el marinero percibe con la vista si algo se rompe en su nave; y cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, lo entendería expresamente en vez de tener confusas sensaciones de hambre y sed. Pues ciertamente estas sensaciones de sed, hambre, dolor, etc., no son más que ciertos confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa especie de mezcla de la mente con el cuerpo.

La naturaleza también me enseña que en torno a mi cuerpo existen otros varios cuerpos, de los cuales debo procurar unos y evitar otros. Y a partir del hecho de que yo siento diversos colores, sonidos, olores, sabores, calor, dureza y cosas semejantes, concluyo rectamente que en los cuerpos de los que me llegan esas varias percepciones de los sentidos hay algunas variedades que les corresponden, aunque quizá no sean semejantes a ellas. Y puesto que algunas de estas percepciones me son agradables y otras desagradables, es completamente cierto que mi cuerpo, o mejor dicho, todo yo en tanto que estoy compuesto de cuerpo y mente, puedo ser afectado por varias comodidades procedentes de los cuerpos circundantes.

Pero hay otras muchas cosas que, aunque parezca enseñármelas la naturaleza, no las he recibido sin embargo de ella, sino de cierta costumbre de juzgar irreflexivamente, por lo que fácilmente resultan ser falsas: como, por ejemplo, el creer que todo espacio en el que no haya nada que afecte a mis sentidos está vacío; o que en un cuerpo caliente hay algo completamente semejante a la idea de calor que hay en mí, y en uno blanco o verde la misma blancura o verdor que yo siento, y en uno amargo o dulce el mismo sabor, etc.; o bien que los astros y las torres o cualesquiera otros cuerpos lejanos son sólo del tamaño

y figura que muestran a mis sentidos, y otras cosas semejantes.

Pero, para entender esto distintamente, debo definir lo que entiendo propiamente cuando digo que la naturaleza me enseña algo. Pues bien, aquí tomo la naturaleza en un sentido más restringido que cuando digo que es el conjunto de las cosas que Dios me ha dado, pues en este conjunto se contienen muchas cosas que pertenecen sólo a la mente: como que yo perciba que lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho, y todas las demás cosas que son evidentes por luz natural, de las que no se trata ahora; también hay en tal conjunto muchas que se refieren sólo al cuerpo: como que tienda a ir hacia abajo, y otras semejantes, de las que tampoco trato aquí, sino sólo de las que Dios me ha dado como compuesto de mente y cuerpo. Pues bien, esta naturaleza me enseña a evitar las cosas que producen sensación de dolor, y a procurar las que producen sensación de placer, y cosas semejantes; pero no parece que nos enseñe, además, que debamos concluir algo sobre las cosas exteriores a nosotros, a partir de estas percepciones de los sentidos, sin el examen previo del entendimiento, pues el verdadero conocimiento sobre esto no parece pertenecer al compuesto, sino a la mente sólo. Así, aunque una estrella no afecte a mi ojo más que la luz de una vela, no hay en ello ninguna propensión real y positiva para creer que aquélla no sea mayor que ésta, sino que yo lo he creído sin razón desde la infancia; y aunque al acercarme al fuego sienta calor, y si me acerco demasiado siento dolor, ninguna razón me persuade de que en el fuego haya algo semejante a ese calor o a ese dolor, sino sólo de que en él hay algo, sea lo que sea, que causa en nosotros tales sensaciones de calor o dolor; y aunque en un espacio no haya nada que afecte a los sentidos, tampoco se sigue de

ello que no haya cuerpo alguno en él, sino que veo que, en estas y otras muchas cosas, me he acostumbrado a alterar el orden de la naturaleza, porque uso las percepciones de los sentidos como si fueran reglas ciertas para discernir cuál es la esencia de los cuerpos externos, sobre la cual, sin embargo, no indican nada que no sea muy oscuro y confuso, pues tales percepciones sólo me las ha dado la naturaleza para indicarle a la mente qué cosas son cómodas o incómodas para el compuesto del que ella forma parte, y sólo en esta medida son lo bastante claras y distintas.

Y ya he examinado antes por qué razón, a pesar de la bondad de Dios, ocurre a veces que mis juicios son falsos. Sin embargo, se presenta aquí una nueva dificultad acerca de las cosas que la naturaleza parece indicarme que debo procurar o evitar, así como también acerca de las sensaciones internas en las que me parece descubrir errores: como cuando alguien, engañado por el grato sabor de un alimento, toma un veneno oculto en él. Pero entonces la naturaleza sólo lo impele a apetecer aquello en que consiste el agradable sabor, pero no el veneno, que ignora; y de aquí sólo puedo concluir que esta naturaleza no es omnisciente, lo cual no es de extrañar, pues como el hombre es una cosa limitada, sólo le corresponde una naturaleza de perfección limitada.

Pero también nos equivocamos con frecuencia en cosas a que nos impele la naturaleza, como ocurre a los enfermos que apetecen comida o bebida que poco después les habrá de perjudicar. Quizá podría decirse que se equivocan porque su naturaleza está corrompida, pero esto no quita la dificultad, porque un hombre enfermo no es menos criatura de Dios que uno sano; y por lo tanto no parece menos contradictorio que Dios le haya dado una natu-

raleza falaz. Y así como un reloj, hecho de ruedas y pesas, cuando está mal fabricado y no indica bien las horas, no observa menos exactamente las leyes de la naturaleza que cuando satisface completamente el propósito del artífice, así también, si considero el cuerpo del hombre en tanto que es una máquina de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, compuesta de tal manera que, aunque no existiera mente en ella, tuviera los mismos movimientos que ahora en él no proceden de la voluntad, ni por lo tanto de la mente, reconozco fácilmente que si por ejemplo padeciera hidropesía, le sería tan natural sufrir la sequedad de garganta que suele producir en la mente la sensación de sed, y disponer, debido a esa sequedad, los nervios y las demás partes del cuerpo para beber, con lo cual se agravaría su enfermedad, le sería tan natural, digo, como cuando sin padecer tal enfermedad, una sequedad semejante de garganta lo mueve a tomar una bebida que le es provechosa. Y aunque, teniendo en cuenta el uso para el que ha sido concebido el reloj, podría decir que cuando no indica bien las horas se aparta de su naturaleza, y del mismo modo, considerando la máquina del cuerpo como dispuesta para los movimientos que suelen darse en ella, también podría juzgar que se desvía de su naturaleza si su garganta está seca cuando la bebida no conviene a su conservación, advierto sin embargo que esta última acepción de naturaleza difiere mucho de la otra, pues ésta no es más que una denominación que depende de mi pensamiento, al comparar un hombre enfermo y un reloj mal fabricado con la idea de hombre sano y de reloj bien hecho, y es extrínseca respecto de las cosas de las que se dice; por aquélla, en cambio, entiendo algo que se encuentra verdaderamente en las cosas y que tiene, por lo tanto, algo de verdad.

De manera que aunque al considerar el cuerpo que padece hidropesía, decir que su naturaleza está corrompida, por el hecho de que tiene sequedad en la garganta y sin embargo no tiene necesidad de beber, sea sólo una denominación extrínseca, al considerar el compuesto, es decir, la mente unida a tal cuerpo, no es una mera denominación, sino un verdadero error de la naturaleza, el que tenga sed cuando la bebida le es perjudicial. Por lo tanto, hay que investigar todavía cómo la bondad de Dios no impide que la naturaleza, así entendida, sea falaz.

Advierto aquí, en primer lugar, que hay gran diferencia entre la mente y el cuerpo, pues el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible; pues cuando la considero, es decir cuando me considero a mí mismo en tanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir partes en mí, sino que entiendo que yo soy una cosa completamente unitaria e íntegra; y aunque parezca que la mente toda está unida a todo el cuerpo, sin embargo, cuando se corta un pie, un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, no veo que por ello se le quite nada a la mente. Y tampoco pueden llamarse partes de la mente las facultades de querer, sentir, entender, etc., porque es una y la misma mente la que quiere, la que siente, la que entiende. Por el contrario, no puedo pensar ninguna cosa corpórea, es decir, extensa, que no divida fácilmente en partes con el pensamiento, por lo que entiendo que es divisible; y esto solo bastaría para enseñarme que la mente es completamente diferente del cuerpo, si no lo supiera bastante bien por otras razones.

A continuación, advierto que la mente no es afectada inmediatamente por todas las partes del cuerpo, sino solamente por el cerebro, o quizá incluso sólo por una parte muy pequeña de éste, a saber, por aquella en que se dice

que está el sentido común, la cual, siempre que está dispuesta del mismo modo, muestra lo mismo a la mente, aunque las restantes partes del cuerpo puedan encontrarse entre tanto de diferentes modos, como prueban innumerables experiencias que no es necesario enumerar aquí.

Advierto además que la naturaleza del cuerpo es tal que si una de sus partes puede ser movida por otra algo alejada, también puede ser movida del mismo modo por cualquier otra de las que están entremedias, aunque la más alejada no actúe. Así por ejemplo, si en una cuerda A, B, C, D, se tira de la última parte D, la primera A se moverá del mismo modo como se movería si se tirara de una de las intermedias B o C, y la última D permaneciera inmóvil. Y por una razón semejante, cuando siento dolor en un pie, la física me enseña que esta sensación se produce gracias a los nervios dispersos por el pie, los cuales, como van desde éste hasta el cerebro a manera de cuerdas, tiran de las partes íntimas del cerebro con las que están vinculados, cuando se tira de ellos en el pie, y excitan en ellas cierto movimiento, que ha sido dispuesto por la naturaleza para que afecte a la mente con una sensación de dolor que parece tener su origen en el pie. Pero como esos nervios deben pasar por la pierna, los riñones, la espalda y el cuello, para llegar desde el pie hasta el cerebro, puede ocurrir que, aunque no se toque la parte de tales nervios que está en el pie, sino sólo alguna de las intermedias, se produzca en el cerebro el mismo movimiento que se produce cuando el pie está mal, por lo que será necesario que la mente sienta el mismo dolor. Y lo mismo hay que juzgar sobre cualquier otra sensación.

Advierto finalmente que, puesto que cada uno de los movimientos que se producen en la parte del cerebro que afecta inmediatamente a la mente, sólo produce en ella una

determinada sensación, no puede pensarse nada mejor que esto, a saber, que de todas las sensaciones que le puede producir, le produzca la que mejor y con más frecuencia es útil para la conservación del hombre sano. Y la experiencia muestra que así son todas las sensaciones que la naturaleza nos ha dado, y que por lo tanto nada se encuentra en ellas que no atestigüe el poder y la bondad de Dios. Así por ejemplo, cuando los nervios del pie son movidos violentamente y fuera de lo acostumbrado, su movimiento, al llegar por la médula espinal a lo íntimo del cerebro, da allí a la mente la señal para sentir algo, a saber, un dolor que parece tener su origen en el pie, que la excita a evitar, en lo que de ella dependa, la causa del dolor como nociva para el pie. Verdaderamente, Dios podría haber constituido la naturaleza del hombre de tal manera que ese mismo movimiento en el cerebro indicara cualquier otra cosa a la mente: por ejemplo, que se mostrara a sí mismo, en el cerebro, o en el pie, o en alguno de los lugares intermedios, o cualquier otra cosa; pero ninguna otra cosa hubiera sido igualmente útil para la conservación del cuerpo. Del mismo modo, cuando necesitamos bebida, se produce cierta sequedad en la garganta que mueve los nervios de ésta, y por medio de ellos los de dentro del cerebro; y este movimiento afecta a la mente con la sensación de sed, porque lo más útil que podemos saber entonces es que necesitamos beber para conservar la salud, y así en lo demás.

A partir de todo lo cual es completamente evidente que, no obstante la inmensa bondad de Dios, la naturaleza del hombre, como compuesto de mente y cuerpo, puede ser falaz a veces. Pues si alguna causa provoca el mismo movimiento que provoca un pie dañado, pero no en el pie, sino en cualquier otra parte de los nervios que van desde el pie al cerebro, o incluso en el cerebro mismo, entonces

se sentirá un dolor como si estuviera en el pie, y la sensación será naturalmente errónea, porque, como el mismo movimiento en el cerebro sólo puede producir la misma sensación en la mente, y suele surgir mucho más frecuentemente de la causa que lesiona el pie que de otra existente en otra parte, es lógico que muestre siempre a la mente el dolor del pie antes que el de otra parte. Y si alguna vez la sequedad de garganta no aparece, tal como suele, porque la bebida convenga a la salud del cuerpo, sino por alguna causa contraria, como ocurre en un hidrópico, es mucho mejor que engañe entonces que si engañara siempre estando el cuerpo bueno; y así en los demás casos.

Y esta consideración es muy útil no sólo para advertir todos los errores a los que está sujeta mi naturaleza, sino también para poder enmendarlos o evitarlos fácilmente. Pues, sabiendo que todas las sensaciones sobre las cosas que miran al bienestar del cuerpo indican mucho más frecuentemente lo verdadero que lo falso, y puesto que casi siempre puedo usar varias de ellas para examinar la misma cosa, y también la memoria, que enlaza las cosas presentes con las pasadas, y el entendimiento, que ya ha examinado todas las causas del error, ya no debo temer que las cosas que los sentidos me muestran diariamente sean falsas, y las hiperbólicas dudas de estos últimos días deben ser rechazadas como ridículas. Principalmente aquella tan grande acerca del sueño, que no distinguía de la vigilia; pues ahora advierto que hay una diferencia muy grande entre ambas cosas, que consiste en que la memoria nunca une los sueños con las restantes acciones de la vida, como ocurre cuando uno está despierto; pues si mientras estoy despierto se me apareciera alguien de repente y a continuación desapareciera, como ocurre en los sueños, de manera que yo no viera de dónde había venido ni adónde iba, juzgaría

que es un espectro o un fantasma fingido en mi cerebro, más bien que un verdadero hombre. Pero cuando ocurren cosas que advierto distintamente desde dónde, en dónde y cuándo se me presentan, y cuya percepción enlazo sin interrupción alguna con el resto de mi vida, estoy completamente cierto de que no me ocurren en sueños sino estando despierto. Y no debo dudar lo más mínimo de su verdad si, tras haber convocado todos los sentidos, la memoria y el entendimiento para examinarlas, ninguna de estas facultades me muestra nada que contradiga a las demás. Pues como Dios no es falaz, yo no me equivoco en esto. Pero como la necesidad de actuar no siempre concede tiempo para un examen tan cuidadoso, hay que confesar que la vida humana está sujeta a menudo a errores en las cosas particulares y reconocer la debilidad de nuestra naturaleza.



INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD

El 14 de febrero de 1650, tres días después de que muriera Descartes, se hizo en Estocolmo un inventario de los papeles que había llevado consigo a Suecia. Había varios manuscritos inéditos y, entre éstos, además del de las conocidas Reglas para la dirección del ingenio, *se hallaron «trece folios que contienen un Diálogo con este título:* La recherche de la vérité par la lumière naturelle» [1]. *Este Diálogo, cuya traducción ofrecemos a continuación, se publicó por primera vez en Amsterdam, en 1701, formando parte de unos* Opuscula posthuma *de Descartes, a continuación de las* Reglas. *Esta edición se hizo en latín. Sin embargo, por el testimonio de A. Baillet, el biógrafo de Descartes, se sabe que éste lo escribió en francés, es decir, que lo de Amsterdam era una traducción, pero el manuscrito original desapareció y sólo se ha podido encontrar, en la biblioteca de Hannover, una copia que contiene parte del mismo. De modo que el texto que ofrecen Adam y Tannery está escrito parte en francés y parte en latín: lo primero es lo que se halló en Hannover, y después se recurre a la traducción latina de Amsterdam. En nuestra traducción hemos seguido esta edición de Adam y Tannery* [2]. *Por*

---

[1] AT, X, 11.
[2] AT, X, 495-527.

lo demás, el propio Descartes dejó la obra inacabada, como hizo con las Reglas.

Aparte de su forma literaria, la Investigación de la verdad *no es muy diferente, en las partes que llega a tratar, de las* Meditaciones: *se exponen los motivos de duda, que sirven principalmente para rechazar el conocimiento sensible, se sienta el yo o cosa pensante como principio metafísico, y se insiste en la conveniencia de un aprendizaje natural, alejado de las convenciones y confusiones académicas. Quizá sea este último aspecto el más original de la* Investigación *en comparación con las* Meditaciones, *en las que la crítica de la escolástica es mucho menos explícita.*

Si relacionamos tan estrechamente la Investigación *con las* Meditaciones *es para hacer notar que, en nuestra opinión, ambas obras debieron ser compuestas por las mismas fechas. Las* Meditaciones *son de 1641, pero no se sabe a ciencia cierta cuándo escribió Descartes la* Investigación. *Charles Adam se inclina a creer que debe ser un escrito de juventud, aproximadamente contemporáneo de las* Reglas, *es decir, de hacia 1628. Pero nosotros encontramos esto poco probable, ya que el contenido de la* Investigación *se parece mucho más al de las* Meditaciones *que la de las* Reglas: *en éstas no aparece para nada el concepto de cosa pensante, que es fundamental en las otras dos, y es muy poco verosímil que Descartes, de haberlo descubierto ya, no lo utilizara en una obra cuyo proyecto era tan ambicioso. Nosotros creemos, con Leibniz, que «es un diálogo donde Descartes pretende hacer muy inteligible su filosofía»* [3], *y que, por consiguiente, fue escrito en o poco después de 1641, sin que nos atrevamos a precisar más.*

---

[3] Citado en AT, X, 354.

Esta es la primera traducción del opúsculo que se hace en España [4]*, aunque no la primera que se hace al español: en 1972 se publicó en México una de L. Villoro, que hemos contrastado con la nuestra, y que hemos encontrado generalmente buena. Indicamos en el margen las correspondientes páginas de AT, X.*

---

[4] Suponiendo que no se contenga en las traducciones de las *Obras* de Descartes de M. de la Revilla y de M. Machado, que no hemos podido consultar por no estar hoy día al alcance del público.

INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD POR LA LUZ NATURAL

QUE COMPLETAMENTE PURA, Y SIN AYUDA DE LA RELIGIÓN NI LA FILOSOFÍA, DETERMINA LAS OPINIONES QUE DEBE TENER UN HOMBRE DISCRETO SOBRE TODAS LAS COSAS QUE PUEDEN OCUPAR SU PENSAMIENTO, Y QUE PENETRA HASTA EN LOS SECRETOS DE LAS MÁS CURIOSAS CIENCIAS

Un hombre discreto no tiene la obligación de haber visto todos los libros, ni de haber aprendido cuidadosamente todo lo que se enseña en las escuelas; habría incluso una especie de defecto en su educación, si hubiera empleado demasiado tiempo en el ejercicio de las letras. Hay muchas otras cosas que hacer durante la vida, el curso de la cual debe ser tan bien medido, que le quede la mayor parte para practicar buenas acciones, que le deberían ser enseñadas por su propia razón, si todo lo aprendiera de ella. Pero él entró ignorante en el mundo, y al no estar apoyado su conocimiento de la primera edad más que sobre la debilidad de los sentidos y la autoridad de los preceptores, es casi imposible que su imaginación no se encuentre llena de una infinidad de falsos pensamientos antes de que la razón pueda dirigirla; de suerte que después tendrá necesidad de muy buen natural, o de las instrucciones de algún

sabio, tanto para deshacerse de las malas doctrinas de las que se preocupó, como para echar los primeros fundamentos de una ciencia sólida y descubrir todas las vías por las que pueda elevar su conocimiento hasta el grado más alto que pueda alcanzar.

En esta obra me he propuesto enseñar esas cosas y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida, y para adquirir después por su estudio todos los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer.

Pero, por miedo de que la magnitud de mi proyecto os resulte tan extraordinaria que no creáis en él, quiero advertiros que mi empresa no es tan difícil como se podría imaginar, pues los conocimientos que no sobrepasan el alcance del espíritu humano están encadenados todos con un enlace tan maravilloso y pueden sacarse los unos de los otros por consecuencias tan necesarias que no hace falta tener mucha habilidad ni capacidad para hallarlos, con tal de que, habiendo comenzado por lo más simples, sepa uno ir de grado en grado hasta los más altos. Lo cual trataré de haceros ver aquí por una serie de razones tan claras y comunes que cada cual juzgará que sólo por no haber mirado antes por el lado adecuado, deteniendo su pensamiento en las mismas consideraciones que yo he hecho, no había observado él las mismas cosas; y que yo no merezco más gloria por haberlas hallado que la que cupiera a un caminante por haber encontrado por casualidad a sus pies un rico tesoro, que muchos habían buscado antes diligente pero inútilmente.

Y ciertamente me extraña que entre tantos espíritus selectos, que se habrían ocupado de esto mucho mejor que

yo, no haya habido ninguno que se haya querido tomar la molestia de poner en claro esos conocimientos, y que hayan imitado casi todos a esos viajeros que, habiendo dejado la carretera para tomar un atajo, se queden perdidos entre espinas y precipicios.

Pero yo no quiero examinar lo que han sabido o ignorado los demás; me basta con observar que, aunque toda la ciencia que se puede desear estuviera en los libros, como todo lo que tienen de bueno está mezclado con tantas cosas inútiles, y disperso confusamente en un montón de tan gruesos volúmenes, haría falta más tiempo para leerlos del que disponemos en esta vida, y mayor ingenio para saber escoger las cosas útiles que para descubrirlas uno mismo.

Eso me permite esperar que estaréis contentos por encontrar aquí un camino más fácil, y que no dejarán de ser bien recibidas las verdades que diga, aunque no las tome de Aristóteles ni de Platón; y que tendrán curso en el mundo como la moneda, que no es de menor valor cuando sale de la bolsa de un campesino que cuando procede del Erario. Por eso, me he esforzado en hacerlas igualmente útiles a todos los hombres; y, a tal efecto, no he encontrado estilo más cómodo que el de esas discretas conversaciones en que cada uno descubre familiarmente a sus amigos lo que considera lo mejor de su pensamiento; y, con los nombres de Eudoxio, Poliandro y Epistemón, supongo que un hombre de mediano ingenio, pero cuyo juicio no está pervertido por ninguna falsa creencia, y que posee la razón toda según la pureza de su naturaleza, es visitado, en una casa de campo donde vive, por dos de los más selectos y curiosos ingenios de este siglo, uno de los cuales no ha estudiado nunca, mientras que el otro, en cambio, sabe exactamente todo lo que se puede aprender en las es-

cuelas; y supongo que allí, entre otros discursos que os dejo imaginar, lo mismo que la constitución del lugar y demás particularidades, de las que les haré tomar ejemplo de vez en cuando para hacer sus concepciones más fáciles, proponen así el argumento de lo que deben decir hasta el final de estos dos libros.

POLIANDRO, EPISTEMÓN, EUDOXIO

POLIANDRO. — Os considero tan felices de ver todas esas cosas bellas en los libros griegos y latinos, que me parece que si yo hubiera estudiado tanto como vosotros, sería tan diferente de lo que soy como los ángeles lo son de vosotros; y no sabría excusar el error de mis padres, los cuales, convencidos de que el ejercicio de las letras hace al ánimo más laxo, me enviaron tan joven a la corte y al ejército, que toda la vida me pesará ser un ignorante si no aprendo algo de vuestra conversación.

EPISTEMÓN. — Lo mejor que se os puede enseñar sobre este asunto es que el deseo de saber, que es común a todos los hombres, es una enfermedad que no se puede curar, pues la curiosidad aumenta con la doctrina; y puesto que los defectos del alma no nos afligen mientras no los conocemos, tenéis alguna ventaja sobre nosotros, precisamente porque no veis, como nosotros, lo mucho que os falta por saber.

EUDOXIO. — ¿Es posible, Epistemón, que siendo tan sabio como sois os podáis persuadir de que haya una enfermedad tan universal en la naturaleza, sin que haya también algún remedio para curarla? A mí me parece que, así como hay en cada tierra suficientes frutos y arroyos para apagar el hambre y la sed de todos, hay igualmente las suficientes verdades que se pueden conocer en cada ma-

teria para satisfacer plenamente la curiosidad de las almas bien dispuestas, y que el cuerpo de los hidrópicos no está más alejado de su justo temperamento que el espíritu de los que están continuamente obsesionados por una curiosidad infatigable.

EPISTEMÓN. — Hace tiempo que he aprendido que nuestro deseo no se puede extender naturalmente hasta las cosas que nos parecen imposibles, y que no debe hacerlo hasta las que son viciosas o inútiles; pero hay tantas cosas por saber que nos parecen posibles y que son no solamente honestas y agradables, sino incluso muy necesarias para el buen gobierno de nuestras acciones, que no podría creer que haya alguna vez alguien que sepa tanto de ellas que no le queden aún muy justas razones para desear más.

EUDOXIO. — ¿Qué diréis, pues, de mí, si os aseguro que ya no tengo pasión por aprender ninguna cosa y que estoy tan contento del poco conocimiento que tengo como nunca Diógenes lo estuvo de su tonel, sin que, sin embargo, tenga yo necesidad de su filosofía? Pues la ciencia de mis vecinos no limita la mía como sus tierras rodean lo poco que yo poseo, y mi espíritu, disponiendo a su gusto de todas las verdades que encuentra, no se preocupa de que haya otras que descubrir; sino que goza del mismo reposo que tendría el rey de algún país apartado y de tal manera separado de todos los otros, que imaginara que más allá de sus tierras no hay más que desiertos estériles y montañas inhabitables.

EPISTEMÓN. — De cualquier otro que me dijera eso estimaría yo que era o muy vanidoso o muy poco curioso; pero el retiro que habéis escogido en este lugar tan solitario, y la poca preocupación que tenéis de ser conocido os pone a cubierto de la vanidad; y el tiempo que habéis empleado en viajar, en frecuentar a los sabios y en examinar

las cosas más difíciles que se habían inventado en cada ciencia, nos asegura que no carecéis de curiosidad. De manera que sólo puedo decir que os veo muy contento y que me persuado de que es preciso, pues, que tengáis una ciencia mucho más perfecta que la de los demás.

EUDOXIO. — Os agradezco la buena opinión que tenéis de mí; pero no quiero abusar de vuestra cortesía tanto que os obligue a creer lo que he dicho simplemente porque lo he dicho. No debe uno exponer proposiciones tan alejadas de la creencia común, si no es capaz de hacer ver también efectos. Por eso, os convido a los dos a quedaros aquí durante esta bella estación, para que pueda yo tener el placer de declararos abiertamente parte de lo que sé. Pues confío en que no solamente cofesaréis que tengo alguna razón para estar contento de ello, sino que además quedaréis plenamente satisfechos de lo que hayáis aprendido.

EPISTEMÓN. — Yo no tengo inconveniente en aceptar un favor que ya tenía ganas de pediros.

POLIANDRO. — Y yo me sentiré muy a gusto asistiendo a esta conversación, aunque no me crea capaz de sacar provecho alguno de ella.

EUDOXIO. — Pensad, más bien, Poliandro, que seréis vos quien tendrá ventaja aquí, porque no tenéis ideas preconcebidas, y me será mucho más fácil llevar a buen puerto a una persona neutral que a Epistemón, que se encontrará a menudo comprometido en el partido contrario. Pero, a fin de que concibáis más distintamente qué clase de doctrina os prometo, deseo que observéis la diferencia que hay entre las ciencias y los simples conocimientos que se adquieren sin ningún discurso de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y, en general, todo lo que depende sólo de la experiencia. Pues estoy convencido de que la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir

la experiencia de todas las cosas que hay en el mundo; pero también lo estoy de que sería una locura desearlo, y de que un hombre discreto no está más obligado a saber el griego o el latín que el suizo o el bajo bretón, ni la historia del Imperio Romano Germánico en vez de la del menor Estado que haya en Europa. Sólo debe cuidarse de emplear su ocio en cosas honestas y útiles, y de no cargar su memoria más que con las necesarias. En cuanto a las ciencias, que no son más que los juicios ciertos que apoyamos en algún conocimiento precedente, unas se sacan de las cosas comunes de las que todo el mundo ha oído hablar y otras de experiencias raras y estudiadas. Y confieso también que sería imposible dedicarse a todas estas últimas en particular, pues haría falta haber examinado previamente todas las hierbas y las piedras que vienen de las Indias, haría falta haber visto el Fénix y, en definitiva, no ignorar ninguna de cuantas cosas extrañas haya en la naturaleza. Pero creeré haber cumplido satisfactoriamente mi promesa si al explicaros las verdades que se pueden deducir de las cosas ordinarias y conocidas por todo el mundo, os hago capaces de que vosotros mismos halléis todas las demás cuando creáis que vale la pena investigarlas.

POLIANDRO. — También creo yo que es eso todo lo que podemos desear; y me contentaría con que me probaseis cierto número de proposiciones que son tan célebres que nadie las ignora, como son las tocantes a la Divinidad, al alma racional, a las virtudes y a su recompensa. Las comparo con esas familias que todos reconocemos como muy ilustres, aunque los títulos de su nobleza estén sepultados en las ruinas de la antigüedad. Pues no dudo de que los primeros que obligaron al género humano a creer todas esas cosas tuvieran muy sólidas razones para probarlas; pero después se han repetido tan poco que ya no hay nadie

que las sepa; y, sin embargo, esas verdades son tan importantes que la prudencia nos obliga a creerlas, aun ciegamente y a riesgo de equivocarnos, antes que esperar a tenerlas claras cuando estemos en el otro mundo.

EPISTEMÓN. — Pues yo soy algo más curioso y quisiera que, además de eso, me explicaseis algunas dificultades particulares que tengo en cada ciencia y, principalmente, las tocantes a los artificios de los hombres, los espectros, las ilusiones y, en resumen, todos los efectos maravillosos que se atribuyen a la magia; pues opino que es útil saberlos, no para servirse de ellos, sino para que nuestro juicio no pueda ser afectado por la admiración de algo que ignora.

EUDOXIO. — Trataré de satisfaceros a los dos. Y para establecer un orden que podamos seguir hasta el final, deseo primeramente, Poliandro, que conversemos vos y yo de todas las cosas que hay en el mundo, considerándolas en sí mismas, y que Epistemón nos interrumpa lo menos posible, pues sus objeciones nos harían apartarnos a menudo de nuestro tema. Después, los tres consideraremos de nuevo todas las cosas, pero en otro sentido, a saber, en tanto que se relacionan con nosotros y pueden ser llamadas verdaderas o falsas, buenas o malas; entonces tendrá ocasión Epistemón de proponer todas las dificultades que haya encontrado en los discursos precedentes.

POLIANDRO. — Decidnos, pues, también el orden que seguiréis para explicar cada materia.

EUDOXIO. — Habrá que comenzar por el alma racional, pues es en ella donde reside todo nuestro conocimiento; y tras considerar su naturaleza y sus efectos, llegaremos hasta su autor; y después de haber reconocido quién es y cómo ha creado todo lo que hay en el mundo, observaremos lo que más cierto haya en las otras criaturas, y examinaremos de qué manera reciben los objetos nuestros

sentidos, y cómo llegan a ser verdaderos o falsos nuestros pensamientos. Luego expondré las obras de los hombres en las cosas corporales; y tras haceros admirar las máquinas más poderosas, los autómatas más raros, las visiones más aparentes y las imposturas más sutiles que el artificio pueda inventar, os descubriré sus secretos, que serán tan simples e inocentes que tendréis motivo para no admirar ya nada que sea obra de nuestras manos. De aquí pasaré a las obras de la naturaleza; y tras haceros ver la causa de todos sus cambios, la diversidad de sus cualidades y cómo el alma de las plantas y de los animales difiere de la nuestra, os haré considerar toda la arquitectura de las cosas sensibles; y tras exponer lo que se observa en los cielos y lo que podemos juzgar de cierto acerca de ello, pasaré a las más sanas conjeturas sobre lo que no puede ser determinado por los hombres, a fin de explicar la relación entre las cosas sensibles y las inteligibles, y la de ambas con el Creador, así como la inmortalidad de las criaturas, y cuál será el estado de su ser tras la consumación de los siglos. Llegaremos después a la segunda parte de esta conferencia, donde trataremos de todas las ciencias en particular, escogeremos lo más sólido que haya en cada una y propondremos el método para hacerlas avanzar mucho más allá de donde hasta ahora se han encontrado, método que permite a un ingenio mediocre hallar en sí mismo todo lo que puedan inventar los más sutiles. Y habiendo preparado así nuestro entendimiento para juzgar perfectamente acerca de la verdad, será preciso también que aprendamos a ordenar nuestra voluntad, distinguiendo las cosas buenas de las malas y observando la verdadera diferencia que hay entre las virtudes y los vicios. Una vez hecho eso, espero que vuesta pasión por saber ya no será tan violenta y que todo lo que haya dicho os parecerá tan bien probado

que juzgaréis que un hombre de buen ingenio, incluso aunque hubiera sido criado en un desierto y no hubiera tenido nunca otra luz que la de la naturaleza, no podría tener otras opiniones más que las nuestras, si sopesó bien las mismas razones. Para dar comienzo a este discurso, hay que examinar cuál es el primer conocimiento de los hombres, en qué parte del alma reside y a qué se debe que sea al principio tan imperfecto.

EPISTEMÓN. — Me parece que todo eso se explica muy claramente si comparamos la fantasía de los niños con una *tabula rasa* en la que deben pintarse nuestras ideas, que son como retratos sacados del natural de cada cosa. Los sentidos, la inclinación, los preceptores y el entendimiento son los diferentes pintores que pueden trabajar en esta obra; entre los cuales los menos capaces son los primeros que se entrometen, a saber, los sentidos imperfectos, un instinto ciego y las nodrizas impertinentes. El mejor, que es el entendimiento, llega el último; y aun así es preciso que éste siga varios años de aprendizaje, y que siga durante mucho tiempo el ejemplo de sus maestros antes de que se atreva a ponerse a corregir alguna de sus faltas. Esta es en mi opinión una de las principales causas por qué tenemos tanta dificultad en conocer. Como nuestros sentidos no ven nada más allá de las cosas más groseras y comunes, nuestra inclinación natural está completamente corrompida; en cuanto a los preceptores, aunque sin duda se pueden encontrar muy perfectos, no pueden obligarnos a creer sus razones hasta que nuestro entendimiento las haya examinado, pues sólo a él le corresponde el acabar esta obra. Pero el entendimiento es como un pintor excelente que hubieran puesto a dar los últimos toques a un mal cuadro que unos jóvenes aprendices hubieran esbozado: por mucho que pusiera en práctica todas las reglas de

su arte, para corregir poco a poco ora un trazo ora otro, y añadir todo lo que falta, no podría sin embargo hacerlo tan bien que no quedaran grandes defectos, debido a que al principio el proyecto fue mal comprendido, las figuras mal planteadas y las proporciones mal observadas.

EUDOXIO. — Vuestra comparación descubre muy bien la primera dificultad que encontramos; pero no añadís el medio de evitarla. El cual es, me parece, que así como vuesto pintor hubiera hecho mucho mejor en empezar el cuadro de nuevo, borrando primeramente por completo todos los trazos que allí había, en vez de perder el tiempo corrigiéndolos, así también sería preciso que cada hombre, tan pronto como haya alcanzado cierto término que se llama edad de conocimiento, se resolviera de una vez a eliminar de su fantasía todas las ideas imperfectas que han sido trazadas en ella hasta entonces, y volviera a empezar a formarlas nuevas, empleando toda la industria de su entendimiento de tal modo que si no las conducía a la perfección, al menos no pudiera echar la culpa a la debilidad de los sentidos ni a los desórdenes de la naturaleza.

EPISTEMÓN. — Ese remedio sería excelente si fuera fácil de practicar. Pero no ignoráis que las primeras creencias que admitimos en nuestra fantasía permanecen en ella de tal manera impresas, que nuestra voluntad sola no basta para borrarlas, a menos que obtenga la ayuda de algunas poderosas razones.

EUDOXIO. — Por eso quiero yo tratar de enseñaros algunas. Y si deseáis sacar provecho de esta conferencia, será preciso ahora que me prestéis atención y me dejéis conversar un poco con Poliandro, para que primero pueda echar abajo todo el conocimiento que ha adquirido hasta ahora. Pues, ya que no basta para satisfacerle, no puede

ser más que un mal conocimiento, comparable a una casa mal construida cuyos cimientos no son firmes. No conozco mejor medio para remediar esto que echarla abajo, y construir una nueva; pues yo no quiero ser como esos pequeños artesanos que sólo se ocupan de arreglar cosas viejas, porque se sienten incapaces de hacerlas nuevas. Pero, Poliandro, mientras trabajamos en esta demolición podremos, al mismo tiempo, cavar los cimientos que deben servir para nuestro proyecto y preparar los mejores y más sólidos materiales que haga falta para llenarlos. Esto es lo que haremos si consentís en considerar conmigo cuáles son, de entre las verdades que los hombres pueden saber, las más ciertas y fáciles de conocer.

POLIANDRO. — ¿Hay alguien que pueda dudar de que las cosas sensibles, es decir, las que se ven y se tocan, son mucho más ciertas que las demás? Me extrañaría mucho que me hicierais ver tan claramente algo de lo que se dice de Dios o de nuestra alma.

EUDOXIO. — Sin embargo, eso es lo que espero. A mí lo que me extraña es que los hombres sean tan crédulos como para apoyar su ciencia sobre la certeza de los sentidos,.pues nadie ignora que éstos engañan a veces, y tenemos razón en desconfiar siempre de los que alguna vez nos han engañado.

POLIANDRO. — Bien sé que los sentidos engañan a veces, si están mal dispuestos, como cuando cualquier comida le parece amarga a un enfermo; o si están demasiado alejados, como cuando miramos las estrellas, que nunca nos parecen tan grandes como son; o, en general, cuando no actúan libremente según la constitución de su naturaleza. Pero todos sus defectos son muy fáciles de conocer, y no impiden que yo esté ahora bien seguro de que os veo, de que nos paseamos en este jardín, de que el sol

nos alumbra y, en resumen, de que todo lo que comúnmente aparece a mis sentidos es verdadero.

EUDOXIO. — Puesto que no basta con deciros que los sentidos nos engañan en ciertas ocasiones, en que os dais cuenta de que tal cosa ocurre, para haceros temer que nos engañen también en otras, sin que podáis percataros de ello, quiero pasar a otra cosa: ¿no habéis visto nunca a esos melancólicos que creen ser cántaros o tener alguna parte del cuerpo enorme? Jurarán que lo ven y lo tocan tal como lo imaginan. Es verdad que sería ofender a un hombre discreto el decirle que no puede tener más razón para estar cierto de su creencia, puesto que se basa como ellos en lo que los sentidos y la imaginación le representan. Pero no veréis mal que os pregunte si no estáis sujeto al sueño, como todos los hombres, y si no podéis pensar cuando dormís que me veis, que os paseáis en este jardín, que el sol os alumbra y, en resumen, todas las cosas de las que ahora creéis estar completamente cierto. ¿No habéis oído nunca esta frase de asombro en las comedias: *Estoy despierto o soñando?* ¿Cómo podéis estar cierto de que vuestra vida no es un sueño continuo y de que no es falso todo lo que pensáis conocer por los sentidos, lo mismo que cuando dormís? Considerad esto, principalmente, según lo que habéis aprendido, a saber, que habéis sido creado por un ser superior, el cual, siendo como es omnipotente, no habría tenido mayor dificultad en crearos tal como yo digo en vez de como vos pensáis que sois.

POLIANDRO. — Esas razones, ciertamente, serán suficientes para echar abajo toda la doctrina de Epistemón, si es lo suficientemente contemplativo para detener su pensamiento en ellas; pero yo, que soy un hombre que no ha estudiado y no tengo la costumbre de alejar así el espíritu de los sentidos, temería convertirme en un soñador si quisiera en-

trar en consideraciones como ésas, demasiado elevadas para mí.

EPISTEMÓN. — Yo también creo que es muy peligroso llevar las cosas tan lejos. Esas dudas tan generales nos llevarían directamente a la ignorancia de Sócrates o a la incertidumbre de los pirrónicos; y ésas son aguas profundas donde me parece que no se puede hacer pie.

EUDOXIO. — Confieso que, para los que no conocen el vado, habría peligro en aventurarse por ahí sin guía, y que varios se han perdido; pero vos no debéis temer pasar después de mí. Pues una timidez semejante ha impedido a la mayor parte de la gente de letras adquirir una doctrina que fuera lo bastante sólida y segura como para merecer el nombre de ciencia, por haberse imaginado que más allá de las cosas sensibles no había nada firme sobre lo que apoyar su creencia, y han construido sobre tal arena en vez de cavar más hondo para encontrar roca o arcilla. Así pues, no hay que quedarse aquí. Además, aunque no queráis considerar más las razones que he dicho, ya han causado éstas el efecto que deseaba, pues han afectado vuestra imaginación lo bastante como para que las temáis. Lo cual significa que vuestra ciencia no es tan infalible que no temáis que esas razones puedan minar sus fundamentos, haciéndoos dudar de todas las cosas; y, en consecuencia, que ya tenéis esta duda y que mi propósito, que era el de echar abajo toda vuestra doctrina, se ha cumplido, al haceros ver que está mal fundamentada. Pero, a fin de que no os neguéis a continuar con más ánimo, os advierto que esas dudas, que os han dado miedo al principio, son como fantasmas e imágenes vanas que aparecen por la noche a favor de una luz débil e incierta: si huís de ellos, el temor os seguirá; pero si os aproximáis a ellos como para tocarlos, descubriréis que no son más que aire y

sombras, y en lo sucesivo estaréis más seguro ante semejante encuentro.

POLIANDRO. — Conforme con lo que decís, deseo representarme esas dificultades lo más fuertes que me sea posible, y emplear mi atención en dudar si yo no habré estado soñando toda mi vida y si todas las ideas que pensaba que no podían entrar en mi espíritu más que por la puerta de los sentidos no se habrán formado en él por sí mismas, tal como se forman otras semejantes cada vez que duermo, cuando sé que mis ojos están cerrados, tapados mi oídos y que ninguno de mis sentidos contribuye a ello. En consecuencia, estaré incierto no sólo de que estéis vos en el mundo, de que haya una tierra, de que haya un sol, sino también de que yo tenga ojos, oídos, cuerpo, e incluso de que yo os hable, de que vos me habléis y, en suma, de todo [5].

EUDOXIO. — Ya se ve qué bien dispuesto estáis, y precisamente ahí me había propuesto conduciros. Pero ahora conviene que prestéis atención a las consecuencias que quiero deducir de ello. Ciertamente, entendéis que con razón podéis dudar de todas las cosas cuyo conocimiento os ha llegado sólo por medio de los sentidos; pero ¿podéis dudar de vuestra propia duda y continuar dudando de si dudáis?

POLIANDRO. — Confieso admirado que esto me desconcierta y que la poca perspicacia que me proporciona un tantico de sentido común hace que no sin estupor me vea obligado a confesar que no sé nada con certidumbre, sino que dudo de todo, y que no estoy cierto de nada. Pero ¿qué deseáis inferir de aquí? No veo hasta qué punto puede ser útil esta general perplejidad ni por qué razón una

---

[5] A partir de aquí (AT, X, 514) se interrumpe el texto francés y continúa en latín.

duda tal puede ser el principio que sea capaz de llevarnos tan lejos, siendo así que habéis propuesto esta conversación para librarnos de nuestras dudas y mostrarnos las verdades que debemos conocer y que el propio Epistemón, por docto que sea, podría ignorar.

EUDOXIO. — Si me prestáis atención, os he de conducir más lejos de lo que hayáis creído. Pues, a partir de esta duda universal, como si fuera un punto fijo e inmóvil, me he propuesto derivar el conocimiento de Dios, de vos mismo y de todo lo que hay en el mundo.

POLIANDRO. — Grandes promesas son ésas, y vale la pena admitir vuestros postulados si aquéllas se mantienen. Mantened, pues, vuestras promesas, que nosotros cumpliremos las nuestras.

EUDOXIO. — Así pues, ya que no podéis negar que dudáis, pues es cierto que dudáis, y tan cierto que no podéis dudar de ello, entonces también es verdad que vos, que dudáis, sois; y esto es también tan verdadero que no podéis dudar de ello en absoluto.

POLIANDRO. — Estoy de acuerdo, porque si yo no fuera, no podría dudar.

EUDOXIO. — Sois, pues, y sabéis que sois, y esto lo sabéis porque dudáis.

POLIANDRO. — Todo eso es verdad.

EUDOXIO. — Ahora bien, para que no os apartéis de lo dicho, procedamos poco a poco y descubriréis que, tal como acabo de decir, avanzaréis más de lo que creéis. Repitamos el argumento. Sois y sabéis que sois, y lo sabéis porque sabéis que dudáis; pero vos, que dudáis de todo y que de vos mismo no podéis dudar, ¿qué sois?

POLIANDRO. — No es difícil la respuesta, y bien veo por qué me habéis elegido a mí en vez de a Epistemón para responder a vuestras preguntas: porque no pensabais pro-

poner nada que no fuera muy fácil de responder. Diré, pues, que yo soy un *hombre.*

EUDOXIO. — No prestáis atención a lo que pregunto, y la respuesta que me dais, por muy simple que os parezca, os metería en difíciles y muy intrincadas cuestiones, por poco que yo quisiera examinarlas. Pues, por ejemplo, si preguntara al mismo Epistemón qué es un hombre, y si me respondiera, como suele hacerse en las escuelas, que un *hombre* es un *animal racional;* y si después, para explicar estos dos últimos términos, que no son menos oscuros que el primero, nos condujera a través de todos los grados que llaman metafísicos, caeríamos en un laberinto del que nunca podríamos salir. Pues de esta cuestión nacen otras dos: la primera qué es *animal,* y la segunda qué es *racional.* Y si para explicar qué es un animal respondiera que es un *viviente sensitivo,* y que un *viviente* es un *cuerpo animado,* y que un *cuerpo* es una *substancia corpórea,* veríamos que las cuestiones aumentarían y se multiplicarían en un momento, como las ramas de un árbol genealógico; y, en definitiva, está claro que todas estas cuestiones acabarían siendo una mera batología, que nada nos aclararía y nos dejaría en nuestra primitiva ignorancia.

EPISTEMÓN. — Me resulta intolerable que despreciéis de tal modo aquel árbol de Porfirio, que fue la admiración de todos los eruditos. Es más, también me molesta que intentes enseñar algo a Poliandro por una vía distinta de la que se ha aceptado durante tanto tiempo en todas las escuelas. Pues hasta hoy no ha podido encontrarse en éstas una vía mejor ni más apta para enseñarnos qué somos que la de poner ante nuestros ojos todos los grados que constituyen la totalidad de lo que somos, de manera que podamos aprender por este procedimiento, ascendiendo y descendiendo por todos esos grados, qué tenemos en común

con todas las demás cosas de la naturaleza y en qué diferimos de ellas. Y ésta es la cima que puede alcanzar nuestro conocimiento.

EUDOXIO. — No he tenido la intención, ni la tendré nunca, de vituperar el método ordinario de enseñar que se sigue en las escuelas; pues a él debo lo poco que sé, y de él me he servido para reconocer la incertidumbre de todo lo que allí me enseñaron. Así pues, aunque mis preceptores no me hayan enseñado nada cierto, debo estarles agradecido, porque de ellos aprendí a reconocerlo, y ahora más todavía, pues todo lo que enseñaron era tan dudoso que, si hubiera sido más conforme a la razón, quizá me habría contentado con la pizca de razón que hubiera obtenido, y esto me habría hecho más remiso para indagar cuidadosamente la verdad. Así pues, el consejo que di a Poliandro pretende no tanto mostrarle la oscuridad e incertidumbre en la que os sume su respuesta, como lograr que en lo sucesivo preste más atención a mis preguntas. Por consiguiente, dirijo mi discurso a éste, y para que no nos apartemos de nuestra vía, le pregunto de nuevo qué es él, que puede dudar de todo pero que de sí mismo no puede dudar.

POLIANDRO. — Pensaba que os había respondido satisfactoriamente cuando dije que soy un *hombre;* pero ahora me doy cuenta de que no he razonado correctamente. Pues veo que no os ha satisfecho mi respuesta y, a decir verdad, tampoco a mí me satisface ahora, al considerar las confusiones y la incertidumbre a las que esa respuesta nos podría conducir, tal como me habéis mostrado, si quisiéramos explicarla y comprenderla. Pues, diga lo que diga Epistemón, yo encuentro mucha oscuridad en esos grados metafísicos. Porque si alguien dice, por ejemplo, que un *cuerpo* es una *substancia corpórea,* pero no indica qué es una *substancia corpórea,* estos dos vocablos, *substancia corpó-*

rea, de ningún modo nos hacen más sabios que la voz *cuerpo*. Lo mismo ocurre si alguien afirma que un *viviente* es un *cuerpo animado*, sin haber explicado antes qué es *cuerpo* y qué es *animado*, y así en todos los demás grados metafísicos; pronunciaría palabras, incluso con un cierto orden, pero no diría nada. Pues esto no significa nada que pueda concebirse y que pueda formar una idea clara y distinta en nuestra mente. Y cuando, para responder a vuestra pregunta, dije que yo soy un *hombre*, no estaba pensando en los entes escolásticos, que desconocía y de los que nunca había oído hablar, los cuales sólo subsisten, creo yo, en la fantasía de quienes los inventaron; sino que hablaba de las cosas que vemos, que tocamos, que sentimos y que experimentamos en nosotros mismos; en una palabra, de lo que sabe tanto el más simple de los hombres como el mayor filósofo de la tierra, a saber, que yo soy un todo compuesto de dos brazos, dos piernas, una cabeza y todas las demás partes que constituyen lo que se llama cuerpo humano, el cual, además, se alimenta, anda, siente y piensa.

EUDOXIO. — Ya sospechaba por vuestra respuesta que no habéis entendido bien lo que os preguntaba, pues habéis respondido a más cosas de las que yo pedía. En efecto, puesto que ya habíais incluido en el número de las cosas de que dudabais los brazos, las piernas, la cabeza y todas las otras partes que componen la máquina del cuerpo humano, de ninguna manera quise preguntaros sobre cosas de cuya existencia no estáis cierto. Decidme, pues, qué sois, propiamente, en cuanto que dudáis. Mi intención era preguntaros sólo esto, ya que no podéis conocer ninguna otra cosa con certeza.

POLIANDRO. — Ahora veo que me equivoqué al responder y que fui más allá de lo conveniente, porque no os

había comprendido bien. Esto me hará más cauto en lo sucesivo y, al mismo tiempo, hace que admire la precisión del método por el que paulatinamente nos lleváis, por vías simples y fáciles, al conocimiento de las cosas que nos queréis enseñar. Con todo, cabe decir que he cometido un error fecundo, porque gracias a él conozco perfectamente que lo que soy, en cuanto que dudo, no es, en absoluto, lo que llamo mi cuerpo. Es más, ni siquiera sé si tengo un cuerpo, porque me habéis enseñado que puedo dudar de él. Pero tampoco puedo negar categóricamente que tenga un cuerpo. Entre tanto, aunque mantengamos íntegras todas aquellas suposiciones, esto no impedirá que esté cierto de que existo; antes al contrario, ellas me confirman la certeza de que existo y de que no soy un cuerpo. De lo contrario, al dudar de mi cuerpo, dudaría también de mí mismo, cosa ésta sin embargo que no puedo hacer, pues estoy persuadido de que yo existo, y hasta tal punto lo estoy que de ninguna manera puedo dudar de ello.

EUDOXIO. — Decís cosas admirables, y os expresáis tan bien, que yo mismo no podría hacerlo mejor. Reconozco que no hace falta más que confiarlo todo a vuestro propio juicio y preocuparme tan sólo de orientaros. Es más, creo que para descubrir las verdades más difíciles, siempre que seamos conducidos correctamente, sólo se requiere el sentido común, como suele llamarse; y al descubrir que éste está correctamente dispuesto en vos, tal como yo había deseado, en lo sucesivo tengo la intención de mostraros únicamente el camino que debéis seguir. Continuad, pues, deduciendo, con vuestras propias fuerzas, las consecuencias que se siguen de ese primer principio.

POLIANDRO. — Ese principio parece tan fecundo, y se me muestran tantas cosas a la vez, que creo que tendré que esforzarme muchísimo para ordenarlas. El consejo que

me disteis para que examinara qué soy yo, que dudo, y para que no lo confundiera con lo que antes creía que era, ha iluminado tanto mi mente y ha disipado inmediatamente tantas tinieblas, que a su luz hacéis que vea perfectamente en mí lo que en mí no se ve, y que esté ahora más persuadido de tener lo que no se toca, que lo estuve nunca de tener un cuerpo.

EUDOXIO. — Me agrada mucho vuestro entusiasmo, aunque quizá haya desagradado a Epistemón, quien, mientras no lo saquéis de su error ni le pongáis ante los ojos parte de las cosas que decís que se contienen en este principio, siempre tenderá a creer, o por lo menos a temer, que toda esa luz que se os muestra es semejante a esos fuegos fatuos que, tan pronto como os acercáis a ellos, se extinguen y desvanecen, y que recaigáis en seguida en las primeras tinieblas, esto es, en vuestra prístina ignorancia. Y ciertamente sería prodigioso que vos, que no os habéis dedicado al estudio ni habéis visto los libros de los filósofos, os hicierais docto tan de repente y con tan poco trabajo. Por tanto, no debemos extrañarnos de que Epistemón sea de esta opinión.

EPISTEMÓN. — Confieso, en efecto, que he tomado ese entusiasmo con cierta fogosidad del ánimo, y que he considerado que Poliandro, que nunca ejercitó su pensamiento en las grandes verdades que enseña la filosofía, al examinar la más pequeña de ellas ha sido trastornado por un gozo tan grande que no ha podido abstenerse de manifestároslo a vos, que os regocijáis con esa alegría. Pero quienes como yo han recorrido durante mucho tiempo esa senda, y han gastado mucho aceite y trabajo leyendo y releyendo los escritos de los antiguos, desentrañando e interpretando lo más espinoso de la filosofía, ya no se asombran ante tales fogosidades del ánimo, ni las tienen en más

que aquella vana esperanza de algunos que aprendieron los rudimentos de la matemática; éstos, en efecto, tan pronto como les deis una línea y un círculo, y les enseñéis qué son la línea recta y la curva, se convencen de que van a hallar la cuadratura del círculo y la duplicación del cubo. Pero hemos refutado tantas veces la opinión de los pirrónicos, y tan exiguo fruto obtuvieron ellos mismos de ese método de filosofar, que anduvieron equivocados durante toda la vida y no se pudieron librar de las dudas que introdujeron en la filosofía, de manera que parece que emplearon todo su trabajo en aprender a dudar. Por eso, con la venia de Poliandro, dudaré de que él consiga deducir algo mejor.

EUDOXIO. — Bien veo que al dirigiros a Poliandro, queréis respetarme a mí; sin embargo, es evidente que vuestras burlas van contra mí. De momento, que hable sólo Poliandro, y después veremos quién de nosotros reirá el último.

POLIANDRO. — Lo haré de buena gana; además, temo que os acaloréis en esta disputa y que, mientras tratáis el asunto demasiado profundamente, yo no entienda nada; pues esto me impediría recoger todo el fruto que me propongo obtener si persevero en mis primeros pasos. Así, pues, ruego a Epistemón que me permita alimentar esta esperanza mientras a Eudoxio le plazca llevarme de la mano por la vía en la que él mismo me ha colocado.

EUDOXIO. —Ya habéis reconocido correctamente que vos, cuando os consideráis simplemente en tanto que dudáis, no sois un cuerpo, y que no halláis en vos ninguna de las partes que constituyen la máquina del cuerpo humano, es decir, que en tanto que tal no tenéis brazos, ni piernas, ni cabeza, ni, por lo tanto, ojos, ni órgano sensi-

ble alguno; pero mirad si podéis rechazar de igual modo todas las otras cosas que incluisteis antes en la descripción que hicisteis de la noción que teníais del hombre. Pues, tal como acertadamente habéis observado, fue un error fecundo el que cometisteis al sobrepasar en vuestra respuesta los límites de mi pregunta; en efecto, con su ayuda podéis llegar fácilmente al conocimiento de lo que sois, rechazando o separando de vos todo lo que claramente veis que no os pertenece, y admitiendo sólo lo que tan necesariamente os concierna que estéis tan cierto de ello como de que sois y de que dudáis.

POLIANDRO. — Os agradezco que me llevéis de nuevo así al camino, pues ya no sabía donde estaba. Antes dije que yo soy un todo compuesto de brazos, piernas, cabeza y de todas las demás partes que componen lo que se llama cuerpo humano; y además que ando, me alimento, siento y pienso. Pero fue necesario, para considerarme tal como sé que soy, que rechazara todas estas partes, es decir, todos los miembros que constituyen la máquina del cuerpo humano, esto es, que me considerara sin brazos, sin piernas, sin cabeza, en una palabra, sin cuerpo. Es, pues, verdad que lo que en mí duda no es lo que llamamos nuestro cuerpo; por consiguiente, también es verdad que yo, en cuanto que dudo, no me alimento ni ando, pues sin el cuerpo no puede ocurrir ninguna de estas cosas. Es más, ni siquiera puedo afirmar que yo, en cuanto que dudo, pueda sentir, pues así como para andar se necesitan pies, también para ver se necesitan ojos, y para oír, oídos; pero, puesto que carezco de estos sentidos, ya que no tengo cuerpo, evidentemente no puedo decir que yo siento. Además, antes creí sentir en sueños muchas cosas que, sin embargo, en realidad no había sentido; y puesto que he decidido no admitir aquí nada de lo que pueda dudar, no puedo decir que yo

sea una cosa que siente, esto es, que ve con los ojos y oye con los oídos; pues podría ocurrir que yo creyera que siento aunque estuviera privado de ellos.

EUDOXIO. — Debo interrumpiros aquí, no para apartaros del camino, sino para daros ánimo y mostraros que debemos examinar qué puede lograr el buen sentido que esté bien dirigido. ¿Hay alguna de esas proposiciones que no sea exacta o que no se haya concluido legítimamente y deducido correctamente de sus antecedentes? Pero todas ellas se descubren sin la lógica, sin reglas, sin fórmulas de argumentación, a la sola luz de la razón y del buen sentido, el cual, cuando actúa sólo por sí mismo, está menos expuesto a errores que cuando se afana en observar mil diversas reglas que el artificio y la desidia de los hombres inventaron no para perfeccionarlo sino más bien para corromperlo. Es más, aquí el mismo Epistemón parece estar de acuerdo con nosotros, pues cuando no dice nada, es que aprueba lo que habéis dicho. Continuad, pues, Poliandro, y mostradle hasta dónde puede llegar el buen sentido y qué consecuencias pueden deducirse de nuestro principio.

POLIANDRO. — De todos los atributos que antes reivindicaba para mí, sólo queda uno por examinar: el pensamiento; y descubro que sólo éste es de tal modo que no puedo separarlo de mí. Porque si es verdad que dudo, como de esto no puedo dudar, también es verdad que yo pienso; pues ¿qué es dudar sino un cierto modo de pensar? En efecto, si no pensara, no podría saber ni que dudo ni que existo. Sin embargo, soy y sé que soy, y lo sé porque dudo, esto es, porque pienso. Es más, quizá podría ocurrir que, si por un momento dejara de pensar, también dejaría de ser; por consiguiente, lo único que no puedo separar de mí, lo único que sé con certeza que soy, y que ahora

puedo afirmar sin temor a equivocarme, es que yo soy una cosa pensante.

EUDOXIO. — ¿Qué os parece, Epistemón, lo que acaba de decir Poliandro? ¿Descubrís en todo su razonamiento algo defectuoso o incoherente? ¿Habíais pensado que era posible que alguien iletrado y sin estudios podría razonar tan rigurosamente y ser consecuente en todo? A partir de aquí conviene, a mi juicio, que empecéis a ver que si alguien sabe usar su duda correctamente, puede deducir de ella conocimientos muy ciertos, incluso más ciertos y útiles que todos los que solemos construir sobre aquel gran principio, base y centro de todos, al que todos se reducen y en el que todos terminan, a saber: *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*. Si tenemos ocasión, os demostraré la utilidad de este principio. Pero ahora, para no cortar el hilo del discurso de Poliandro, no nos desviemos de nuestra argumentación; y mirad si tenéis algo que decir u objetar.

EPISTEMÓN. — Puesto que me invitáis a participar, e incluso me provocáis, ahora vais a ver lo que vale una lógica irritada, pues os voy a causar tales dificultades y obstáculos que no sólo Poliandro sino incluso vos mismo difícilmente podréis resolver. Así pues, no avancemos más, detengámonos aquí y examinemos rigurosamente vuestros fundamentos, principios y consecuencias; y con ayuda de la verdadera lógica demostraré, a partir de vuestros propios principios, que todo lo que ha dicho Poliandro no se apoya en un fundamento legítimo ni concluye nada. Decís que sois, que sabéis que sois, y que esto lo sabéis porque dudáis y porque pensáis. Pero ¿sabéis qué es dudar, qué es pensar? Ahora bien, puesto que no queréis admitir nada de lo que no estéis cierto, ¿cómo podéis estar cierto de que sois a partir de tan oscuros e inciertos fundamentos?

Deberíais haber enseñado primero a Poliandro qué es la duda, el pensamiento y la existencia, para que su razonamiento pudiera ser una demostración, y para que pudiera entenderse a sí mismo antes de intentar entender a otros.

POLIANDRO. — Ciertamente, esto supera mi capacidad: me doy por vencido, dejándoos a vos y a Epistemón para resolver esta dificultad.

EUDOXIO. — Por esta vez me ocuparé de ello de buen grado, pero bajo la condición de que seáis vos el juez de nuestra disputa. Pues no estoy seguro de que Epistemón se rinda a mis razones. Porque quien, como él, está completamente lleno de opiniones y dominado por mil prejuicios, difícilmente se rendirá a la sola luz natural; pues desde hace tiempo está acostumbrado a ceder a la autoridad más que a prestar oídos al dictamen de su propia razón. Prefiere preguntar a otros y examinar lo que escribieron los antiguos, en vez de consultar consigo mismo qué juicio debe admitir. Desde su infancia sólo admitió como racional lo que se apoyaba en la autoridad de los preceptores, y ahora presenta su autoridad como razón, y procura que los demás le paguen el mismo tributo que él pagó. Yo, en cambio, me daré por satisfecho y creeré haber respondido satisfactoriamente a las objeciones que os ha propuesto Epistemón, si asentís a lo que yo diga y os convence de ello vuestra razón.

EPISTEMÓN. — No soy tan terco ni tan difícil de convencer, ni soporto tan mal como vos creéis el que me expliquéis las cosas; es más, aunque tengo razones para disentir de Poliandro, acepto de buen grado el confiar nuestra disputa a su arbitrio; y os prometo que me declararé vencido en cuanto él os haya reconocido vencedor. Pero debe precaverse para no dejarse engañar y caer en el error que im-

puta a otros, esto es, para no dejarse convencer por el buen concepto que tiene de vos en vez de por la razón.

EUDOXIO. — Mal cuidaría de sí mismo, en efecto, si se apoyara en tan débil fundamento; yo me comprometo a que lo evite. Pero dejemos las digresiones y volvamos al tema que nos ocupa. Ciertamente, Epistemón, coincido con vos en que debemos saber qué es la duda, el pensamiento y la existencia antes de que podamos convencernos de la verdad de este razonamiento: *dudo, luego soy,* o, lo que es lo mismo, *pienso, luego soy.* Pero no vayáis a imaginar que tenemos que violentar y martirizar nuestro ingenio para saberlo, componiendo su definición por el género próximo y la diferencia específica. Esto es para los académicos que gustan de disputar en las escuelas; pero quien desea examinar las cosas por sí mismo, y juzgarlas tal como las concibe, no puede ser de tan poco ingenio, ni tener tan pocas luces, que no conozca, cuando atiende a ello, qué son la duda, el pensamiento y la existencia, ni necesita aprender esas distinciones. Hay cosas que, cuando queremos definirlas, las hacemos más oscuras, porque, siendo muy simples y claras, no podemos saberlas ni percibirlas mejor que por sí mismas. Es más, quizás hay que añadir a los principales errores que pueden cometerse en las ciencias el error de los que quieren definir lo que sólo puede ser concebido; y no son capaces de distinguir las cosas claras de las oscuras, ni discernir lo que, para ser conocido, exige y merece ser definido de lo que puede ser conocido mejor por sí mismo. Ahora bien, entre las cosas que son así de claras y se conocen por sí, pueden incluirse la duda, el pensamiento y la existencia.

Pues no puedo creer que haya existido alguna vez alguien tan estúpido que haya tenido que aprender qué es la existencia antes de que pudiera concluir y afirmar que

él es. Y lo mismo ocurre en el caso de la duda y el pensamiento. Añado incluso que es imposible que alguien aprenda estas cosas por otro medio que por sí mismo, ni que se convenza de ellas de otro modo que por su propia experiencia y por la conciencia o testimonio interno que cada cual experimenta en sí mismo cuando las considera. Y así como definiríamos inútilmente qué es lo blanco, a fin de que quien no viera absolutamente nada lo comprendiera, y así como no hace falta más que abrir los ojos y ver lo blanco para conocerlo, así también para conocer qué es la duda o qué es el pensamiento, sólo hay que dudar o pensar. Esto nos enseña todo lo que podemos saber al respecto, y explica más que las definiciones más exactas. Es, pues, verdad que Poliandro debía conocer esas cosas antes de que pudiera deducir de ellas las conclusiones que ha formulado. Pero, puesto que lo hemos elegido como juez, preguntémosle a él mismo si alguna vez ha ignorado qué son esas cosas.

POLIANDRO. — Confieso que os he oído con mucho placer disputar de tal modo sobre algo que sólo habéis podido descubrir por mí; y veo con alegría que, al menos en este caso, debéis reconocerme a mí como vuestro preceptor y a vosotros como discípulos míos. Así pues, para sacaros a ambos del atolladero y resolver rápidamente vuestra dificultad (pues se dice que ocurre repentina y rápidamente lo que ocurre cuando no se espera), puedo afirmar con certeza que nunca he dudado qué es la duda, aunque sólo haya empezado a conocerla o, más bien, a prestarle atención cuando Epistemón quiso ponerla en duda. En cuanto me mostrasteis la escasa certeza que tenemos de la existencia de las cosas cuyo conocimiento sólo nos llega con ayuda de los sentidos, empecé a dudar de ellas, y esto fue suficiente para mostrarme, al mismo tiempo, mi duda y

la certeza de la misma; de manera que puedo afirmar que en cuanto empecé a dudar, empecé a conocerme con certeza. Pero mi duda y mi certeza no se referirían a los mismos objetos. Porque mi duda era sólo acerca de las cosas que existían fuera de mí, mientras que mi certeza lo era de mi propia duda y de mí mismo. Por tanto, es verdad lo que Eudoxio dice, que hay ciertas cosas que no podemos aprender si no las vemos. De manera que para aprender qué es la duda y qué el pensamiento, sólo es preciso que nosotros mismos dudemos y pensemos. Y lo mismo ocurre con la existencia: basta con saber qué se entiende con tal palabra; pues al mismo tiempo sabemos, hasta donde puede saberse, qué es la cosa; y no se necesita ninguna definición, que la oscurecería en vez de aclararla.

EPISTEMÓN. — Puesto que Poliandro está satisfecho, yo también doy mi aquiescencia, y no llevaré la discusión más lejos. Sin embargo, no veo que él haya avanzado mucho en las dos horas que llevamos aquí razonando entre nosotros. Todo lo que Poliandro ha aprendido con la ayuda de ese excelente método que tanto recomendáis consiste sólo en esto, a saber, que duda, que piensa y que es una cosa pensante. ¡Maravilloso! Tantas palabras para tan poca cosa. Esto podía haberlo dicho en cuatro palabras, y todos hubiéramos estado de acuerdo. A mí me resultaría insoportable tener que emplear tantas palabras y tanto tiempo para aprender una cosa de tan poca importancia. Mucho más nos dicen nuestros preceptores y son, con mucho, más audaces: no hay nada que los detenga, con todo se atreven, de todo entienden; nada los aparta de su propósito, nada les causa admiración; y se trate de lo que se trate, cuando se ven en apuros, algún equívoco o un *distingo* los saca de todas las dificultades. Podéis estar

seguro de que su método siempre será superior al vuestro, que duda de todo y tanto teme tropezar que no avanza nada.

EUDOXIO. — Nunca he pensado en imponer a nadie el método que debe seguir para indagar la verdad, sino sólo en proponer el que yo mismo uso; para que se rechace si se considera malo o bien sea utilizado por otros si se considera bueno y útil, quedando intacta la libertad de servirse de él o de rechazarlo, según el juicio de cada cual. Y si alguien dice ahora que yo he avanzado poco con su ayuda, la experiencia lo decidirá; y estoy seguro de que si continuáis prestándome atención, vos mismo habréis de confesar que no podemos ser lo bastante cautos al establecer los principios, y que, tan pronto como los establezcamos firmemente, llevaremos más lejos las consecuencias, y podremos obtener deducciones a partir de ellos más fácilmente de lo que esperábamos; pues creo que todos los errores que se cometen en las ciencias sólo proceden de que desde el comienzo juzgamos con demasiada precipitación, admitiendo como principios cosas evidentemente oscuras y de las que no tenemos ninguna noción clara y distinta. Y que esto es verdad lo muestran los progresos [6] que hemos hecho en las ciencias cuyos principios son ciertos y conocidos por todos; por el contrario, en otras cuyos principios son oscuros e inciertos, quienes sinceramente quisieran decir lo que piensan deberían confesar que, después de emplear mucho tiempo y leer muchos y voluminosos libros, descubrieron que no sabían nada y que nada habían aprendido. Así pues, querido Epistemón, que no os extra-

[6] El texto da *exigui progressus* (AT, X, 526), lo cual parece contradictorio con el contexto. Hemos optado por no traducir la palabra *exigui*. Pensamos si no será *eximii* en vez de *exigui*.

ñe que, mientras intento conducir a Poliandro por un camino más seguro que aquel en el que yo fui instruido, sea tan cuidadoso y preciso que no tenga por verdadero nada de lo que no esté tan cierto como lo estoy de que yo soy, de que yo pienso y de que yo soy una cosa pensante.

EPISTEMÓN. — Me parecéis como esos bailarines que siempre vuelven sobre sus pasos: del mismo modo volvéis vos a vuestro principio. Ciertamente, si continuáis de ese modo, no avanzaréis mucho ni muy deprisa. Pues ¿de qué modo vamos a encontrar esas verdades de las que podemos estar tan convencidos como de nuestra existencia?

EUDOXIO. — No es tan difícil como creéis. Pues todas las verdades se siguen unas de otras y están unidas entre sí por un vínculo; por tanto, todo el secreto consiste en que empecemos desde las primeras y más simples, y después avancemos poco a poco y como por grados hasta las más lejanas y complejas. Ahora bien, ¿quién puede dudar de que lo que he establecido como primer principio sea la primera de todas las cosas que podemos conocer con algún método? Pues es evidente que no podemos dudar de ello aunque dudemos incluso de la verdad de todas las cosas que hay en el mundo. Así pues, ya que estamos seguros de haber empezado correctamente, en adelante debemos procurar no equivocarnos en nada; y todos estamos de acuerdo en no admitir como verdadero nada que esté sujeto a la más mínima duda. Con tal fin, creo que debemos dejar hablar solamente a Poliandro. Pues, como sólo tiene por maestro al sentido común y su razón no está corrompida por ningún falso prejuicio, difícilmente podrá engañarse, o por lo menos lo advertirá fácilmente y volverá sin esfuerzo al buen camino. Escuchémosle, pues, y dejé-

mosle exponer las cosas que él mismo dijo que había advertido que se contenían en nuestro [7] principio.

POLIANDRO. — Son tantas cosas las que se contienen en la idea de cosa pensante, que para exponerlas harían falta días enteros. Ahora vamos a ocuparnos sólo de las principales, y de las que sirven para hacer más distinta esta noción, a fin de que no se confunda con las que no tienen que ver con ella. Por cosa pensante entiendo... [8].

---

[7] El texto da *vuestro principio* (AT, X, 527), pero se trata sin duda de un error.

[8] Aquí se interrumpe el texto. Adam y Tannery hacen constar que la edición de Amsterdam añade: *Caetera desunt*, «falta el resto». Debe entenderse que Descartes abandonó aquí la redacción de la obra.



CONVERSACIÓN CON BURMAN

El manuscrito de la Conversación con Burman *se halló en 1895 en la biblioteca de la universidad de Gotinga, y poco tiempo después Adam y Tannery publicaron el texto en el tomo V de las* Oeuvres *de Descartes, págs. 144-79, de donde lo traducimos nosotros. Es un texto en latín que recoge numerosos comentarios, casi siempre en forma de objeciones y respuestas, a diferentes pasajes de la mayoría de las obras publicadas por Descartes. Parece que se trata de una conversación, que tuvo lugar en la primavera de 1648, entre el filósofo y F. Burman, un joven de veinte años, el cual le iba planteando cuestiones sobre tal o cual parte de su obra, que al parecer conocía exhaustivamente. En el manuscrito sólo se señalan con una R las respuestas de Descartes, y no siempre, por lo que ha sido preciso suponer en dónde había que colocar la O para indicar las objeciones. Hemos seguido en esto la edición separada de Charles Adam, que ordena y mejora un tanto la de AT, V. Cuando un párrafo no va precedido ni de O ni de R, se supone que es un comentario que hay que atribuir a Descartes. También nos hemos atenido generalmente a la edición de Adam en cuanto a los párrafos de Descartes que se comentan —que van en cursiva—, pues en el original suelen estar indicados con unas pocas palabras, y apenas se entiende.*

Debido a las circunstancias en que fue escrito —o bien sobre la marcha, o bien después de la conversación, de memoria—, el texto ofrece numerosas dificultades. Es algo así como unos «apuntes» que un alumno hubiera tomado a Descartes. Por eso el latín no es muy bueno, y parece que faltan muchas cosas. Además, el manuscrito que se conserva es de tercera mano, es decir, de alguien que lo copió de Clauberg, que a su vez lo copió de Burman.

Por todas esas dificultades, no nos ha quedado más remedio que añadir bastantes notas a nuestra traducción, a pesar de que somos reacios a hacerlo. Llegamos incluso a proponer correcciones a la edición AT, las cuales sólo pueden ir con las mayores reservas, ya que no hemos visto el manuscrito, que en muchas partes parece que está corrompido. Pero estamos seguros de que muchas de ellas son buenas.

Las referencias, como por ej. VII, 18, son sólo para los textos de Descartes que se comentan; en el caso de los Principios, *remitimos tanto al vol. y la pág. de AT como al artículo de la parte correspondiente. Finalmente, los párrafos del* Discurso *que se comentan los traducimos del francés, en que fueron escritos, a pesar de que Burman hace sus comentarios sobre la traducción latina; de este modo, el lector se encontrará, probablemente, más familiarizado con ellos; el resto se traduce del latín.*

Esta es la primera traducción española de la Conversación con Burman. *La utilidad que en ella pueden encontrar los estudiosos de Descartes nos ha animado a enfrentarnos con las dificultades mencionadas.*

RESPUESTAS DE RENATO DESCARTES

A CIERTAS DIFICULTADES DE SUS «MEDITACIONES», ETC.

En el margen: Obtenidas por Burman, quien el 20 de abril las comunicó en Amsterdan a Clauberg, de cuyo manuscrito las he copiado yo, en Dordrecht, a 13 y 14 de julio.

Egmond, 16 de abril de 1648.

MEDITACIONES METAFÍSICAS

PRIMERA MEDITACIÓN

VII, 18. *Todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos.*

De los sentidos, es decir, de la vista, con la cual he percibido los colores, las figuras y todas las cosas semejantes; pero, aparte de la vista, las demás cosas las he recibido *por medio de los sentidos,* es decir, por el oído, porque

así es como sé lo que he recibido de mis padres, de mis preceptores y de otros hombres.

No puede objetárseme haber omitido aquí los principios comunes y las ideas de Dios y de nosotros mismos, que nunca estuvieron en los sentidos (*Medit.*, VII, 40).

Pues, en primer lugar, también he recibido estas cosas *por medio de los sentidos,* es decir, por el oído.

En segundo lugar, el autor considera aquí al hombre que comienza a filosofar, y que sólo presta atención a lo que sabe que conoce. Pues, por lo que se refiere a los principios comunes y a los axiomas, como por ejemplo, «es imposible que lo mismo sea y no sea», los hombres que sólo tienen conocimientos sensibles, como nos ocurre a todos antes de filosofar, no los consideran ni les prestan atención; pero precisamente porque les son claramente innatos y los experimentan en sí mismos, los pasan por alto y sólo los consideran confusamente, pero nunca en abstracto y separados de la materia y de los casos particulares. Pues si los consideraran así, nadie dudaría de ellos; y si esto lo hubieran hecho los escépticos, nunca habría sido escéptico nadie, porque estos principios no pueden ser negados por quien les presta la debida atención.

En tercer lugar, aquí se trata principalmente de la cosa existente, de si ésta es.

VII, 22. *Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme.*

Aquí el autor vuelve al hombre tan dudoso y lo sume en tantas dudas como puede; y para ello no sólo recurre a las objeciones que suelen hacer los escépticos, sino a todas las objeciones posibles, para poder eliminar así des-

pués todas las dudas posibles; y con este fin introduce aquí un genio del que se podría objetar que está fuera de lugar [1].

...*Tan sumamente astuto como poderoso.* Aquí el autor dice cosas contradictorias, porque la maldad no puede coexistir con el sumo poder.

VII, 140. *Ahora bien, cuando advertimos que nosotros somos cosas pensantes, se trata de una primera noción que no se concluye de ningún silogismo; y cuando alguien dice: «yo pienso, luego soy o existo», tampoco deduce la existencia a partir del pensamiento por un silogismo, sino que conoce esto, por una simple intuición de la mente, como cosa evidente por sí.*

O. — Pero ¿no se afirma lo contrario en *Princ.*, I, 10? [2].

R. — Antes de esta conclusión: «pienso, luego soy», puede conocerse la premisa mayor: «todo lo que piensa es», porque en realidad es anterior a mi conclusión, que se apoya en ella.

Por eso dice el autor en los *Princip.* que esta premisa es anterior, porque siempre se presupone y precede implícitamente; pero no por ello sé siempre expresa y explícita-

---

[1] Lo que traducimos como «fuera de lugar» corresponde a una parte corrompida en el manuscrito. En AT, V, 147 se sugiere *seorsum* o *insulsum* por *sursum*. Nosotros proponemos *sursum versus,* «a contrapelo, fuera de lugar».

[2] En *Principios,* I, art. 10, se dice que «esta proposición, *yo pienso, luego soy,* es la primera y más cierta de todas las que se presentan a quien filosofa con orden; pero no negué por eso que sea necesario saber antes *qué es pensamiento, qué es existencia, qué es certeza,* así como *que no puede ocurrir que lo que piensa no exista,* y otras cosas semejantes; pero puesto que éstas son nociones completamente simples que no nos proporcionan conocimiento de ninguna cosa existente, no pensé que debieran ser conocidas» (AT, VIII-1, 8).

mente que es anterior, y conozco antes mi conclusión, porque naturalmente sólo presto atención a lo que experimento en mí, como «pienso, luego soy», mientras que no presto la misma atención a aquella noción general: «todo lo que piensa es»; pues, como ya he advertido antes, no separamos estas proposiciones de los casos particulares, sino que las consideramos en ellos. Y en este sentido deben entenderse las palabras citadas.

VII, 428. *Que es imposible que Dios engañe a los hombres, se demuestra claramente a partir del hecho de que formalmente el engaño es no-ente, al cual no puede tender el ente supremo.*

O. — Puesto que nosotros somos un compuesto que participa de la nada y del ente, tendemos en parte hacia el ente, en parte hacia la nada. Pero Dios, que es el sumo y puro ente, no puede tender hacia la nada. Esto es una meditación metafísica, y muy clara para quienes le prestan atención. Ahora bien, de aquí parece seguirse que Dios debería tender hacia la nada si mi facultad de percibir me engaña y me equivoca, pues yo la he recibido de Dios y la uso correctamente asintiendo sólo a lo que percibo claramente; en tal caso, Dios mismo me engañaría y tendería al no-ente. Se me dirá que, después de haber demostrado que Dios es y que no es engañador, puedo afirmar que no me engaña la inteligencia, porque la he recibido correctamente de Dios; pero me engaña la memoria, porque creo recordar cosas que en realidad no recuerdo, pues la memoria es débil.

R. — De la memoria no puedo decir nada, puesto que cada cual debe saber, por su propia experiencia, si recuerda bien; y si duda de ello, es conveniente que recurra a la ayuda de la escritura o algo similar.

VII, 245. *No incurrí en círculo vicioso cuando dije que sabemos que son verdaderas las cosas que percibimos clara y distintamente, porque Dios es; y que sabemos que Dios es, porque lo percibimos claramente.*

O. — Parece que sí hay tal círculo, pues en la tercera Meditación el autor prueba que Dios es por medio de axiomas, cuando aún no sabe si son ciertos.

R. — Sabe que lo son, porque les presta atención, y cuando hace esto está seguro de no equivocarse, y tiene que asentir a ellos.

O. — Pero nuestra mente sólo puede concebir una cosa cada vez. Ahora bien, esa demostración es muy larga y consta de varios exiomas, de manera que la mente ha de atender simultáneamente a muchos pensamientos diferentes, cada uno de los cuales ocurre en un momento diferente; de donde parece seguirse que no puede prestar atención a aquellos axiomas, pues un pensamiento impide otro.

R. — En primer lugar, no es verdad que la mente no pueda concebir más que una cosa cada vez; ciertamente, no puede concebir muchas simultáneamente, pero puede concebir más de una: ahora, por ejemplo, yo concibo y pienso simultáneamente que hablo y que como. En segundo lugar, también es falso que el pensamiento ocurra en un momento, porque toda acción mía ocurre en el tiempo, y yo puedo continuar y perseverar en el mismo pensamiento durante algún tiempo.

O. — Pero en ese caso nuestro pensamiento sería extenso y divisible.

R. — De ningún modo. Ciertamente, es extenso y divisible en cuanto a la duración, porque su duración puede dividirse en partes; pero no lo es en cuanto a su naturaleza, que permanece inextensa; del mismo modo, podemos

dividir la duración de Dios en infinitas partes, pero no por ello Dios es divisible.

O. — Pero la eternidad es al mismo tiempo y de una vez.

R. — Esto no lo podemos concebir. Ciertamente, es al mismo tiempo y de una vez en cuanto que a la naturaleza de Dios nunca se le puede añadir o quitar nada. Pero no es al mismo tiempo y de una vez en cuanto existe al mismo tiempo que el mundo; en efecto, puesto que podemos distinguir en ella partes *después* de la creación del mundo, ¿por qué no podríamos hacerlo también *antes* de ella, puesto que la duración es la misma? Ahora bien, la eternidad ha sido coextensa con las criaturas y ha durado con ellas, pongamos durante cinco mil años, y antes hubiera podido ser así también, si hubiéramos contado con una medida antes de la creación del mundo. Así pues, ya que nuestro pensamiento puede abarcar más de una cosa, y no se produce en un instante, es evidente que podemos abarcar completa la demostración de Dios, y que mientras lo hacemos estamos ciertos de no equivocarnos. Y así desaparece toda la dificultad.

VII, 246. *Me parece evidente por sí que no puede haber nada en la mente, en cuanto que es una cosa pensante, de lo que no sea consciente.*

O. — Pero ¿cómo puedes ser consciente, si ser consciente es pensar? Pues para pensar que eres consciente, pasas a otro pensamiento, y de este modo no piensas ya en la cosa que pensabas antes, y entonces no eres consciente de que piensas, sino de haber pensado.

R. — Ser consciente es, ciertamente, pensar y reflexionar sobre el propio pensamiento; pero es falso que esto no pueda hacerse mientras permanezca el pensamiento an-

terior, pues, como acabamos de ver, el alma puede pensar varias cosas a la vez y perseverar en su pensamiento, y reflexionar sobre sus pensamientos siempre que le plazca, y ser consciente así de su pensamiento.

VII, 246. *Porque entendemos que no hay nada en la mente, así considerada, que no sea pensamiento o dependiente del pensamiento.*

Como, por ejemplo, el movimiento de un brazo.

VII, 246. *Por lo cual no dudo de que la mente, tan pronto como es infundida en el cuerpo del niño, empieza a pensar y es al mismo tiempo consciente de su pensamiento.*

O. — El autor de estas objeciones conjeturaba que, en consecuencia, la mente debe pensar también siempre en los niños [3].

R(esponde) el autor mostrándose de acuerdo.

O. — Pero si tenemos la idea innata de Dios y de nosotros mismos, ¿tiene la mente del niño una idea actual de Dios?

R. — Sería temerario afirmar esto, porque no disponemos de argumentos adecuados para ello. Además, no parece probable, pues en la infancia la mente está de tal manera inmersa en el cuerpo que todos los pensamientos que tiene proceden de las afecciones del cuerpo.

O. — Pero puede pensar varias cosas.

R. — Puede, si una no impide la otra, como ocurre aquí; pues el cuerpo afecta de tal modo al alma que es un obstáculo para ella, como ocurre cuando nos pincha-

[3] «En los niños» es *in infantibus*, esto es, en los niños pequeños, en los que aún no hablan.

mos con una aguja u otro instrumento: nos afecta de tal modo que no podemos pensar en otra cosa. Así también, un hombre que está soñoliento apenas piensa en otra cosa. Del mismo modo, la mente durante la infancia está tan inmersa en el cuerpo que no piensa más que en lo corpóreo; pues el cuerpo, que siempre obstaculiza el pensamiento de la mente, mucho más lo obstaculiza durante la juventud. Y el hecho de que no recordemos aquellos pensamientos se debe a que en el cerebro no quedó impresa ninguna huella de ellos como aquí; así es como ayer, etc., pensamos muchas cosas que ya no recordamos. Pero la mente nunca puede estar sin pensar; ciertamente, puede estar sin este o aquel pensamiento, pero no sin ninguno, del mismo modo que el cuerpo no puede ser en ningún momento sin extensión.

O. — Pero aunque no haya huellas impresas en el cerebro, y no haya por tanto memoria corporal, se da sin embargo la memoria intelectual, como en los ángeles y en las almas separadas, y gracias a ella recuerda la mente sus pensamientos.

R. — No niego la memoria intelectual, pues se da. Por ejemplo, cuando al oír que la voz R-E-Y significa suprema potestad, lo confío a la memoria, y después evoco ese significado, esto ocurre ciertamente gracias a la memoria intelectual, pues entre aquellas tres letras y su significado no hay ninguna afinidad que me permita obtenerlo, sino que recuerdo lo que esas letras denotan por la memoria intelectual. Pero esta memoria intelectual es más propia de los universales que de las cosas particulares, de manera que por ella no podemos acordarnos en particular de todo lo que hemos hecho.

Segunda meditación

VII, 26. *Pero ¿qué puedo pensar ahora que supongo que un engañador poderosísimo y, si cabe decirlo, maligno...?*

Se añade aquí una restricción porque el autor diría cosas contradictorias si dijera poderosísimo y maligno, sin más, porque el sumo poder y la maldad no pueden coexistir, y por ello dice: *si cabe decirlo*.

VII, 29. *¿Acaso alguna de estas cosas no es tan verdadera como que yo soy, aunque duerma siempre, e incluso aunque el que me creó me engañe cuanto pueda?*

Ignoro si fue Dios. ¿No pudo crearme aquel genio que me engaña? Aquí aún no lo sé, y sólo hablo confusamente de esto.

VII, 32. *Ahora que he investigado lo que es la cera y de qué modo se conoce...*

El autor examinó esto en lo precedente, al examinar todos los atributos y accidentes de la cera, que veía desaparecer en un momento y aparecer otros en su lugar.

VII, 359. *No he abstraído el concepto de la cera del concepto de sus accidentes.*

O. — Pero parece que sí hizo eso, pues en la misma Meditación enseña que los accidentes se separan de la cera, y que el cuerpo mismo o substancia de la cera permanece.

R. — No hizo abstracción; pues aunque admitió y dijo que los accidentes, como la dureza, la frialdad y otros, desaparecen de la cera, dijo y advirtió también que siempre ocupan otros su lugar, de manera que la cera nunca

está sin accidentes, y en consecuencia nunca la abstrajo de sus accidentes.

VII, 220. *Para que un entendimiento creado sepa que tiene un conocimiento adecuado de una cosa, o que Dios no ha puesto en ella más que lo que él conoce, tendría que adecuar su facultad de conocer a la potestad infinita de Dios; lo cual es imposible.*

O. — Pero ¿qué necesidad habría de ello, si Dios decidió limitar esta facultad en las criaturas, de modo que no tengamos necesidad de adecuarla a una infinita?

R. — No lo sabemos. Tomemos, por ejemplo, un triángulo, que parece una cosa muy simple y que creemos conocer adecuadamente con facilidad; sin embargo, no podemos conocerlo adecuadamente. Pues aunque demostremos todos los atributos que podemos concebir de él, sin embargo, otro matemático podrá descubrir en él, dentro de mil años, más propiedades, de manera que nunca estamos ciertos de haber comprendido todas las que podían comprenderse. Y lo mismo puede decirse del cuerpo y su extensión, y de todas las demás cosas. El propio autor no se atribuye el conocimiento adecuado de nada, pero está cierto de que en muchas cosas, si no en todas, tiene un conocimiento y unos fundamentos tales que, a partir de ellos, podría deducirse un conocimiento adecuado, y quizá lo ha hecho. Pero ¿quién podría asegurarlo?

Tercera meditación

VII, 37. *Si sólo considerase las ideas como ciertos modos de mi pensamiento, sin referirlas a ninguna otra cosa, apenas podrían darme ocasión de errar.*

O. — Pero, puesto que todo error de las ideas procede de su relación y aplicación a las cosas externas, parece que no habría ocasión de errar si no se refirieran a éstas.

R. — Sin embargo, hay ocasión de errar aunque no las refiera a cosas externas a mí, pues podría equivocarme en su naturaleza misma: por ejemplo, si considerase la idea de color y dijera que es una cosa real, una cualidad, o incluso el color mismo que es representado por la idea tal como es; y si dijera que la blancura es una cualidad, aunque no refiriera esta idea a ninguna cosa externa a mí, pero dijera o supusiera que no hay nada blanco, entonces me equivocaría en abstracto tanto en la blancura misma como en su naturaleza o idea.

VII, 39. *Tal vez hay en mí alguna otra facultad, aún no conocida bien por mí, que causa las ideas (adventicias).*

O. — Pero ya sé que soy una cosa pensante; y sé que estas ideas no pueden provenir de una cosa pensante.

R. — Pero sólo se trataba de una objeción o una duda que se podía proponer. Además, aquí no considero mi naturaleza como lo hago después cuando reflexiono sobre ella, como tampoco lo hice en la primera Meditación ni en ninguna parte de la segunda; pero en esta tercera Meditación resuelvo poco después esta dificultad, cuando reflexiono con algo más de atención sobre mí mismo.

VII, 42. *...De aquí se sigue necesariamente que yo no estoy solo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es causa de esa idea. Pero si no encuentro en mí una idea tal, no tendré ningún argumento que me permita estar cierto de la existencia de alguna cosa diferente de mí.*

O. — Pero en la quinta Meditación tenía otro argumento.

R. — Aquí habla del argumento que puede obtenerse de algún efecto de Dios, a partir del cual pueda concluir la causa suprema, es decir, Dios. Pero, después de haber examinado diligentemente todos estos efectos, halla que sólo podía inferir a Dios a partir de su idea. Por el contrario, el argumento de la quinta Meditación procede *a priori* y no desde el efecto. Este argumento viene después en las *Meditaciones,* porque el autor halla estos argumentos de tal manera que había de preceder el que deduce en esta tercera Meditación y seguir el otro. En cambio, en los *Principios* puso éste en primer lugar, porque el método y el orden de invención difiere de los de la exposición docente, y en los *Principios* expone y procede sintéticamente.

VII, 44. *Y puesto que sólo puede haber ideas de cosas...*

O. — Pero se da también la idea de la nada, que no es la idea de una cosa.

R. — Esa idea es sólo negativa, y apenas puede llamarse idea. Y el autor usa aquí la palabra idea propia y estrictamente. Pues se dan ideas de nociones comunes que no son propiamente ideas de cosas; pero entonces se la usa en sentido amplio.

VII, 45. *Pues ¿en razón de qué entendería que yo dudo, que deseo, esto es, que algo me falta, y que yo no soy del todo perfecto, si yo no tuviera la idea de un ente más perfecto, comparándome con el cual reconociera mis defectos?*

O. — Pero en el *Discurso del Método* (VI, 559) dice que entiende muy evidentemente que la duda no es prueba

de tanta perfección como el conocimiento. Luego, conoce esto sin relación con el ente perfecto, pues no conoció a Dios antes que a sí mismo.

R. — En ese lugar del *Método* se contiene un epítome de estas *Meditaciones,* que debe exponerse por medio de éstas; luego, allí conoce su imperfección por medio de la perfección de Dios. Y aunque no hiciera esto explícitamente, lo hizo implícitamente. Pues explícitamente podemos conocer nuestra imperfección antes que la perfección de Dios, porque podemos atender a nosotros mismos antes que a Dios, y concluir nuestra finitud antes que su infinitud; pero implícitamente el conocimiento de Dios y de sus perfecciones debe preceder siempre al de nosotros mismos y nuestras imperfecciones. Pues en realidad la infinita perfección de Dios es anterior a nuestra imperfección, porque ésta es defecto y negación de aquélla; y todo defecto y negación presupone aquello de lo que es defecto y que niega.

O. — Entonces la nada debería presuponer el ente.

R. — Efectivamente, en metafísica la nada se entiende por medio del ente.

VII, 47. *Y no veo por qué no podría, con la ayuda de un conocimiento infinito, alcanzar todas las demás perfecciones de Dios.*

O. — ¿Cómo puede contribuir el conocimiento para adquirir las perfecciones de Dios?

R. — Contribuiría muchísimo. Pues gracias a él nos hacemos más sabios, más prudentes, conocemos más claramente esas perfecciones; y si las conocemos claramente, las adquiriremos más fácilmente, pues la sabiduría y la prudencia nos procuran los medios para adquirirlas.

VII, 48. *Si yo me hubiera dado lo mayor o más difícil, no me habría privado de lo que puede obtenerse más fácilmente; pero entonces no me habría privado de ninguna de las perfecciones de Dios, porque no me parecen más difíciles de hacer (que a mí mismo como substancia).*

Debe distinguirse aquí cuidadosamente entre intelección, concepción e imaginación, pues esta distinción es muy útil. Por ejemplo, las perfecciones de Dios no las imaginamos, ni las concebimos, sino que las entendemos. No concebimos cómo Dios lo entiende todo con un acto único, ni cómo sus decretos y él son lo mismo; lo entendemos, pero no lo concebimos, porque, por así decirlo, no nos lo podemos representar. Así pues, no concebimos las perfecciones y los atributos de Dios, sino que los entendemos; y si los concibiéramos, los concebiríamos como indefinidos. Ahora bien, si yo me hubiera dado mi naturaleza y lo que soy, también me habría dado todas las perfecciones de Dios; es decir, me habría dado las perfecciones de Dios indefinidas como las concibo; por ejemplo, me habría dado un conocimiento mayor que el que tengo ahora, y después aún mayor, y así sucesivamente. Pero al multiplicar así las cosas indefinidas, se hacen infinitas, o más bien lo infinito, pues tal indefinido y lo infinito son lo mismo. Pues bien: tal como habría aumentado así cada vez más mi conocimiento, igualmente habría aumentado mis restantes atributos, que no me parecen muy difíciles de vislumbrar con el conocimiento, una vez que éste hubiera aumentado así [4],

---

[4] Nuestra traducción, «que no me parecen muy difíciles de vislumbrar con el conocimiento, una vez que éste hubiera aumentado así», no se corresponde con el texto propuesto en AT, V, 154: *quae mihi difficiliora non videntur cognitione, cum ita sint attingenda,* donde se advierte que *cum* es dudoso y que *sint* no es más que una conjetura. Pero el sentido del texto no admite *sint* (ni la traducción de Adam), por lo que

y de esta manera yo me habría hecho Dios. Pero ya veo que no puedo hacerlo, y que no puedo aumentar mi conocimiento como yo quisiera. Luego, no soy por mí, etc.

VII, 166. *Es más crear o conservar una substancia que los atributos o propiedades de una substancia; pero no es más crear una cosa que conservarla.*

Naturalmente, se trata de los atributos o propiedades de una misma substancia, pues aquí no debe compararse una substancia con los atributos de otra.

O. — Pero los atributos forman una misma cosa con la substancia. Luego, no es más...

R. — Todos los atributos, considerados conjuntamente, forman, desde luego, una misma cosa con la substancia, pero no la forman considerados uno por uno ni distributivamente; de manera que es más producir la substancia que los atributos, considerando, naturalmente, algunos de ellos, o bien ahora uno, luego otro, y así todos y cada uno [5].

VII, 48. *Y no eludo la fuerza de estas razones con suponer que quizá siempre he sido como soy ahora, como si de aquí se siguiera que no tengo por qué preguntarme por el autor de mi existencia.*

---

nos permitimos hacer otra conjetura, que expresamos con las mayores reservas, ya que no hemos visto el manuscrito: *sint* podría sustituirse por *esset* o incluso por *auxisset* (el verbo *augeo* aparece inmediatamente antes en dos ocasiones en un contexto semejante); entonces, añadiendo una coma y un complemento al gerundio, sería: *quae mihi ... cognitione, cum ita auxisset, ad ea attingenda,* lo cual puede tolerar nuestra traducción, y es más coherente con lo demás.

[5] No nos parece aceptable la modificación del manuscrito propuesta en AT, V, 155, nota 2, por lo que traducimos el original.

O. — Pero ¿no es esto lo que se sigue de lo que piensan los que dicen y prueban que no puede haber creación desde la eternidad, porque entonces sería independiente, como Dios mismo?

R. — Ellos verán. En lo que a mí respecta, no veo por qué no ha podido crear Dios a la criatura desde la eternidad; pues Dios ha tenido su poder desde la eternidad y, por lo tanto, no parece haber inconveniente en que lo haya podido ejercer desde la eternidad.

O. — Pero una causa libre se concibe como anterior a sus efectos y designios.

R. — En tal caso, tampoco los decretos de Dios podrían ser desde la eternidad, sobre todo porque el poder de crear y la creación no significan en Dios mayor acción que sus decretos; además, los decretos son actos de la voluntad, como la creación, que no es más que la voluntad de Dios; de no ser así, a Dios le ocurriría algo nuevo en la creación.

O. — Pero entonces se daría un número infinito.

R. — ¿Qué hay de absurdo en ello? ¿Acaso no se da en la división de la cantidad? Se hacen distinciones inútiles, pues si puede darse un número infinito en la eternidad del futuro, como creemos por la fe, ¿por qué no puede darse también en la eternidad del pasado? [6].

O. — Pero las partes de la eternidad del pasado están juntas a un tiempo y son eternas [7] en acto, mientras que

---

[6] Traducimos *in aeternitate a parte post* y *a parte ante*, brevemente, como «en la eternidad del futuro» y la «del pasado». La eternidad del futuro es la vida eterna que nos promete la fe.

[7] En AT, V, 155 se suprime «eternas», *aeternae*, y en la nota 4 se dice que pudo haber sido añadido por el copista. No encontramos justificada tal supresión.

en la eternidad del futuro sólo en potencia están juntas a un tiempo, pero nunca en acto.

R. — En la eternidad del pasado no están juntas a un tiempo en acto, puesto que sólo una parte se da a un tiempo, a saber, el presente, mientras que las otras son como en la eternidad del futuro. Por lo tanto, si ésta puede darse, también puede darse aquélla. Así pues, aunque yo fuera desde la eternidad, las partes de mi duración serían diferentes unas de otras, y dependería de Dios. De manera que el argumento conserva su eficacia. Sin embargo, en la medida en que pudo, el autor procuró no ocuparse de este tipo de cuestiones en las *Meditaciones,* para evitarse conflictos con los pedantes, etc.

VII, 51 *Precisamente por ser Dios quien me creó, es muy verosímil que yo, en cierto modo, haya sido hecho a su imagen y semejanza.*

VII, 373. *Y cuando prefieres comparar la creación de Dios con la operación de un arquitecto, en vez de con la generación de un padre, no llevas razón; pues, aunque esos tres modos de obrar sean completamente diferentes, es más adecuado comparar la producción divina con la natural que con la artificial* [8].

O. — ¿No pudo crearte Dios sin crearte a su imagen?

R. — No, por el común y verdadero axioma según el cual «el efecto es semejante a la causa». Ahora bien, Dios es mi causa y yo soy su efecto; luego, soy semejante a él.

O. — Pero el arquitecto es causa de la casa, sin que ésta le sea semejante.

[8] Se trata de una respuesta a Gassendi, autor de las quintas *Objeciones.*

R. — No es la misma clase de causa de que hablamos aquí, pues se limita a aplicar actividad a cosas pasivas, y por ello no es necesario que su obra se le asemeje. Aquí, en cambio, hablamos de la causa total, de la causa del ser mismo, la cual no puede producir algo que no se le asemeje, porque ella misma es ente y substancia, y produce el ser, esto es, produce de la nada (modo éste de producir que sólo conviene a Dios), por lo que lo producido ha de ser, como mínimo, ente y substancia, de manera que, en este sentido al menos, es semejante a Dios y representa su imagen.

O. — Entonces también una piedra, etc., será imagen de Dios.

R. — También lo es, aunque muy remota, exigua y confusa. En cambio, yo, que he recibido más de la creación de Dios, soy más a su imagen. Ahora bien, no tomo aquí la palabra imagen como se entiende vulgarmente, es decir, como si fuera un retrato, sino más ampliamente, como lo que tiene semejanza con otra cosa; y empleé estas palabras en las *Meditaciones,* porque en las *Escrituras* se dice en todas partes que fuimos creados a imagen de Dios.

VII, 161. *Se llama substancia toda cosa en la que está inmediatamente, como en su sujeto, y por la cual existe, algo que percibimos, esto es, alguna propiedad o cualidad o atributo cuya idea real está en nosotros.*

Además del atributo que especifica a una substancia, debe concebirse también la substancia que subyace al atributo; así, por ejemplo, puesto que la mente es una cosa pensante, no sólo es pensamiento, sino también una substancia que piensa.

VII, 139. *Los que dicen que no tienen la idea de Dios, sino que, en vez de ella, forman la de algún ídolo, etc., niegan el nombre pero admiten la cosa.*

Porque para ellos imaginar un ídolo es como para nosotros formar una idea. Pero en la medida en que forman una idea real al imaginar un ídolo, forman una idea materialmente falsa.

VII, 139. *Esta capacidad de concebir que es posible pensar un número mayor que el que yo pueda pensar nunca, no la he recibido de mí mismo, sino de algún otro ente más perfecto que yo.*

Esto no vale para un ateo, que no admitiría tal argumento, pues no es adecuado para convencerlo, ni el autor lo pretende. Debe unirse con los otros argumentos sobre Dios, y los presupone, así como que a partir de ellos se ha probado la existencia de Dios; como también que en esa respuesta el autor había probado que Dios es a partir de su idea, etc. De manera que ahí el sentido es éste: como ya sé y he probado que Dios es, y advierto que al contar no puedo llegar al número mayor, sino que siempre es posible pensar un número mayor que el que yo pueda pensar, de esto se sigue que yo no tengo aquella capacidad por mí mismo, sino que la he recibido de algún ente más perfecto que yo, a saber, de Dios, cuya existencia ya he probado anteriormente.

VII, 138. *Admito sin dificultad que no es necesario que la idea de ángel sea producida en nosotros por un ángel, pues yo mismo dije en la tercera Meditación, que podemos componer esta idea a partir de las ideas que tenemos de Dios y del hombre.*

O. — Por lo que se refiere a la idea de ángel, es cierto que la formamos a partir de la idea de nuestra mente, y que el único conocimiento que tenemos de él procede de la idea de nuestra mente; de manera que no podemos considerar nada en la cosa misma que es el ángel, que no podamos advertir que está también en nosotros. Pero entonces el ángel y nuestra mente serán lo mismo, pues uno y otra son sólo cosas pensantes.

R. — Ambos son, en efecto, cosas pensantes; pero esto no impide que el ángel tenga muchas más perfecciones que nuestra mente, o en mayor grado, etc.; de manera que los ángeles pueden diferir específicamente de nosotros en cierto modo, así como, según santo Tomás, todos difieren específicamente entre sí, habiéndolos descrito como si hubiera estado en medio de ellos, de donde le viene el nombre y la gloria de *Doctor Angélico;* pero aunque se ocupó de esto casi más que de ninguna otra cosa, fue aquí más inepto que en ninguna. Pues apenas conocemos a los ángeles, que, como ya dije, no podemos conocer a partir de nuestra mente sola; de manera que ignoramos todo lo que de ellos se suele investigar, a saber, si pueden unirse con un cuerpo, qué cuerpos eran los que adoptaban a menudo en el *Antiguo Testamento,* y cosas semejantes. Es preferible creerlas como vienen en las *Escrituras:* que, tal como aparecían, eran jóvenes, etc.

Cuarta meditación

VII, 55. *Pues ya sé que mi naturaleza es muy débil y limitada, mientras que la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, y por ello sé bien que él es capaz de innumerables cosas cuyas causas ignoro; y por esta sola*

razón estimo que las causas finales no tienen utilidad alguna en física; pues sería temerario investigar los fines de Dios.

VII, 375. *Ni puede fingirse que unos fines de Dios sean más visibles que otros, pues todos están ocultos del mismo modo en el inescrutable abismo de su sabiduría.*

Debemos tener bien en cuenta que no debemos argumentar nunca desde el punto de vista de los fines. Pues, en primer lugar, el conocimiento del fin no nos lleva al conocimiento de la cosa misma, ya que su naturaleza permanece oculta. Y este es el mayor defecto de Aristóteles, que siempre argumenta desde el punto de vista de la finalidad. En segundo lugar, todos los fines de Dios se nos escapan, y es temerario querer alcanzarlos. Pero no hablo aquí de los revelados, sino que los considero sólo como filósofo; pues en esto nos equivocamos mucho, ya que concebimos a Dios como un gran hombre que se propone tal y cual cosa, y trata de conseguirla con tales y cuales medios, lo cual está completamente fuera de la dignidad de Dios.

VII, 57. *Pues si considero mi facultad de entender, en seguida reconozco que es muy pequeña y finita, y al mismo tiempo formo la idea de otra mucho mayor, máxima e infinita; y a partir del hecho mismo de que yo pueda formarla, percibo que pertenece a la naturaleza de Dios.*

Puesto que a partir de la idea de Dios sé que Dios es el ente perfectísimo, al que convienen todas las perfecciones absolutas, no debo atribuirle nada que no sea absolutamente perfecto. Y todo lo que puedo pensar como tal y concebir como perfección absolutamente perfecta, sé que pertenece a la naturaleza de Dios, por el hecho mismo de que puedo formar tal idea.

VII, 57. *Considerada la voluntad con precisión y formalmente en sí misma no parece mayor en Dios que en mí, porque esta facultad sólo consiste en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es, afirmarla o negarla, procurarla o evitarla).*

O. — Pero entonces nuestro entendimiento tampoco difiere del de Dios, aunque el de éste se extienda a más cosas, porque formalmente no son ambos más que la facultad de entender.

R. — No es lo mismo un entendimiento que otro, pues el entendimiento depende del objeto y no puede separarse de él. Ahora bien, nuestro entendimiento no sólo no se extiende a tantas cosas como el de Dios, sino que además es muy imperfecto en sí mismo, pues es oscuro y está unido a la ignorancia, etc.

O. — Pero entonces también nuestra voluntad es imperfecta, pues, cuando no la ejercemos con perfección, tan pronto queremos como dejamos de querer, y tan pronto se trata de una volición como de una veleidad.

R. — Pero esto no significa que nuestra voluntad sea imperfecta, sino sólo que nuestra volición es inconstante. La voluntad siempre es igualmente perfecta, y esa fluctuación procede del juicio, pues no juzgamos bien.

O. — Pero el juicio mismo es obra de la voluntad.

R. — Ciertamente, es obra de la voluntad, y como tal es perfecto. Toda su imperfección procede de la ignorancia del entendimiento, que si fuera suprimida, también desaparecería la fluctuación, y el juicio sería constante y perfecto. Pero estamos llevando mal la discusión: que cada cual experimente en sí mismo si no tiene una voluntad perfecta y absoluta, y si puede concebir algo que supere a la libertad de la voluntad. Nadie experimentará otra cosa.

La voluntad es, pues, mayor que el entendimiento, y nos hace más semejantes a Dios.

VII. 61. *Aunque no pueda evitar los errores por aquel primer modo que depende de una percepción evidente de todas las cosas sobre las que hay que deliberar, puedo sin embargo evitarlos de otra manera, que sólo depende de que recuerde que debo abstenerme de juzgar siempre que no esté seguro de la verdad de la cosa.*

O. — ¿Y por qué no podríamos hacer lo mismo cuando se trata de elegir entre lo bueno y lo malo? ¿Por qué no en las cosas sobrenaturales, cuando también dependen de la voluntad [9], que siempre puede ser indiferente?

R. — Esto deben explicarlo los teólogos. Al filósofo le basta considerar al hombre tal como es ahora en la naturaleza [10]; y yo he escrito mi filosofía de manera que pueda ser aceptada en todas partes, incluso entre los turcos, sin que sea un obstáculo para nadie. Ahora bien, nosotros somos íntimamente conscientes de nuestra libertad, y sabemos que, si queremos, podemos no asentir. En cuanto a lo bueno y lo malo, si la voluntad es indiferente, entonces es culpable, porque a diferencia de lo que ocurre con las cosas teóricas, sólo debe apetecer el bien sin indiferencia alguna.

En cuanto a las cosas sobrenaturales, los teólogos nos enseñan que hemos sido corrompidos por el pecado origi-

[9] Las cosas sobrenaturales que también dependen de la voluntad deben de ser las creencias y prácticas religiosas. Por eso no es preciso cambiar *pendent* por *pendeant,* ni aceptar la sugerencia de sustituir *etiam* por *non* (véase AT, V, 159, notas 2 y 3).

[10] No nos parece aceptable la sustitución de *suis jam* por *sui juris* (*ibid.,* nota 4).

nal, y que para ser capaces [11] de conocer el máximo bien y apetecerlo es necesaria la gracia. Pues los pecados proceden generalmente de la ignorancia, puesto que nadie puede apetecer el mal en cuanto mal. Y Dios nos concedió la gracia de prometernos la vida eterna por nuestras buenas obras (que sin embargo estamos obligados a cumplir en cualquier caso), en la cual nadie habría pensado ni habría aspirado nunca a ella. En cuanto a la voluntad, puede decirse que está corrompida por las pasiones.

VII, 432. *No podemos imaginar nada bueno o verdadero, ni nada de lo que hay que creer, hacer u omitir, cuya idea haya estado en el entendimiento divino antes de que su voluntad se determinara a hacer que eso fuera tal.*

O. — ¿De dónde proceden entonces las ideas de las cosas posibles, que anteceden a la voluntad?

R. — Tanto ésas como todas las demás cosas dependen de Dios, pues su voluntad no sólo es causa de las cosas actuales y futuras, sino también de las posibles y de las naturalezas simples, y no podemos ni debemos imaginar nada que no dependa de Dios.

O. — ¿Habría podido entonces Dios ordenar a la criatura que le odiase y haber instituido esto como bueno?

R. — Ahora no puede. Pero ignoramos lo que habría podido instituir; ¿por qué no habría podido ordenar eso a la criatura?

QUINTA MEDITACIÓN

VII. 64. *Hay una determinada naturaleza de esta figura, es decir, su esencia o forma, que es inmutable y eter-*

[11] Lo mismo para la conjetura de *salvi* por *apti* (*ibid.*, nota 5).

na, que no ha sido fingida por mí, y que no depende de mi mente; lo cual es evidente porque se pueden demostrar varias propiedades de este triángulo..., las cuales, quiera o no quiera, conozco ahora claramente.

O. — Entonces ni siquiera una quimera sería un ente de ficción, puesto que también puedo demostrar varias propiedades de ella.

R. — Todo lo que puede concebirse distinta y claramente en una quimera es ente verdadero, no ficticio, porque tiene una verdadera e inteligible [12] esencia; y esta esencia es por Dios tanto como la esencia actual de las demás cosas. En cambio, se dice que un ente es ficticio cuando suponemos falsamente que existe. De modo que todas las demostraciones matemáticas versan sobre entes y objetos verdaderos, y el objeto de la matemática en su totalidad, y todo lo que se considera en él, es ente verdadero y real, y tiene una naturaleza verdadera y real, no menos que el objeto de la física. La única diferencia consiste en que la física considera su objeto no sólo como verdadero y real, sino en acto y como tal existente, mientras que la matemática lo considera sólo como posible, como algo que no existe en acto en el espacio, pero que puede existir. Pero debe observarse que aquí hablamos de la percepción clara, no de la imaginación; pues aunque imaginemos clarísimamente la cabeza de un león unida al cuerpo de una cabra, y cosas semejantes, de ello no se sigue que esto exista, porque no percibimos claramente la supuesta unión que hay entre esas cosas; como cuando veo claramente que Pedro está de pie, pero no por ello [13] veo claramente que el estar

[12] Lo mismo para la conjetura de *immutabilem* por *intellectualem* (*id.*, 160, nota 1). Por cierto que en la edición separada de Adam se dice que la conjetura es *intellectualem* (pág. 132, nota 11).

[13] No es aceptable la supresión de *ideo* propuesta en AT, V, 160, nota 5.

de pie se contenga en la idea de Pedro ni esté unido a él. Y si nos acostumbráramos a las percepciones claras, no concebiríamos nada falso. Y si son claras o no, lo sabremos perfectamente por nuestra propia consciencia, a lo que contribuye lo que el autor incluyó en la primera parte de sus Principios, que sirve de gran ayuda.

VII, 68. *No puedo entender que haya dos o más Dioses tales.*

O. — ¿Por qué no, si serían Dioses?

R. — No serían Dioses, porque el Dios a que me refiero comprende en sí absolutamente todas las perfecciones.

O. — Eso es verdad entendiendo a Dios, por así decirlo, específicamente, pero no si se lo entiende individualmente, porque de esta manera un Dios no excluiría a otro, como ocurre con la mente: una mente tiene todas las perfecciones de la mente, pero no excluye que haya otra mente.

R. — Aquí la razón es otra, pues la palabra mente no significa absolutamente todas las perfecciones, como la palabra Dios. Si fuesen varios, no habría Dios, porque ninguno sería supremo, lo cual sería contradictorio. Sin embargo, no es contradictorio que Dios sea tres personas, porque todas son la misma esencia, y son así un sólo Dios.

VII, 116. *Porque estamos tan acostumbrados a distinguir en todas las otras cosas la existencia de la esencia, que no advertimos bien por qué pertenece aquélla a la esencia de Dios y no a la de las otras cosas.*

O. — Pero ¿es correcta esta distinción? ¿Es entonces la esencia anterior a la existencia de tal modo que Dios al producir las cosas sólo produjo su existencia?

R. — Separamos correctamente esas dos cosas con el pensamiento, porque podemos concebir la esencia sin exis-

tencia actual, como una rosa en invierno; pero, tal como suelen distinguirse, no pueden separarse en la cosa misma, porque la esencia no fue antes que la existencia, ya que la existencia no es más que la esencia existente, y por lo tanto una cosa no es anterior a la otra, ni diferente o distinta de ella.

VII, 152. *Toda contradicción o imposibilidad consiste sólo en un concepto nuestro que une mal ideas contrarias, y no puede darse en una cosa exterior al entendimiento, porque es evidente que si algo es exterior al entendimiento, no es contradictorio sino posible.*

O. — Pero nuestras ideas dependen de las cosas; luego, si hay contradicción en aquéllas, también la habrá en éstas.

R. — Ciertamente, las ideas dependen de las cosas, en cuanto las representan; pero la contradicción no está en las cosas, sino sólo en nuestras ideas, porque lo único que unimos de un modo incompatible son las ideas. Las cosas en cambio, no son incompatibles entre sí, porque todas pueden existir, de manera que una no es incompatible con otra. En las ideas ocurre lo contrario, porque en ellas unimos cosas diferentes, que no son incompatibles por separado, pero a partir de ellas hacemos una sola, y así surge la contradicción.

VII, 152. *Se da la contradicción en nuestros conceptos oscuros y confusos, pero no puede darse nunca en los claros y distintos.*

O. — ¿No podría darse en los conceptos claros que son incompatibles entre sí, como por ejemplo cuando se combinan la idea de ente finito y la de infinito?

R. — No, porque aunque esas ideas sean claras separadamente, no lo son cuando están juntas. En tal caso tienes

una idea muy oscura, porque no concibes claramente esa unión y unidad, sino muy oscuramente.

VII, 382. *Cuando en nuestra infancia vimos por primera vez una figura triangular pintada en un papel, esa figura no pudo enseñarnos cómo hay que concebir el verdadero triángulo, tal como es considerado por los geómetras, porque éste no se contiene en aquélla de otro modo que una estatua de Mercurio en un madero.*

O. — Pero a partir de ese triángulo imperfecto formas el perfecto.

R. — Pero ¿por qué el imperfecto suscita la idea del perfecto en vez de la de sí mismo?

O. — Suscita ambas ideas: primero la de sí mismo, y a partir de aquí deduces la del perfecto.

R. — Eso no puede ser, pues yo no podría concebir el triángulo imperfecto si no tuviera la idea del perfecto, ya que aquél es la negación de éste. Por eso, al ver un triángulo, concibo el perfecto, comparándolo con el cual advierto luego que el que veo es imperfecto.

SEXTA MEDITACIÓN

VII, 71. *De mi facultad de imaginar, que experimento que uso cuando considero las cosas materiales, parece seguirse que éstas existen.*

Es decir, que existe mi cuerpo, del que me sirvo para imaginar.

VII, 73. *Aunque careciera de esa facultad de imaginar, no hay duda de que yo seguiría siendo el mismo que soy ahora.*

Sería como los ángeles, que no imaginan.

VII, 73. *Si existe algún cuerpo al que la mente esté de tal manera unida que se aplique voluntariamente a él como inspeccionándolo...*

O. — ¿Qué es ese inspeccionar? ¿Entender? Si es esto, ¿por qué se usa una palabra distinta? Si no lo es, entonces la mente es más que una cosa que entiende o que piensa, pues antes de estar unida al cuerpo tiene la capacidad de inspeccionarlo; ¿o bien procede esta capacidad de la mente de su unión con el cuerpo?

R. — Es uno de los especiales modos de pensar de que se habla en la pág. 81 [14], que ocurre del siguiente modo. Cuando los objetos externos actúan sobre mis sentidos y pintan su idea o más bien su figura, y la mente advierte estas imágenes que se pintan en una glándula, entonces se dice que la mente *siente;* pero cuando las imágenes no son pintadas en la glándula por las cosas externas, sino por la mente misma, que representa y forma las cosas externas en el cerebro sin estar éstas presentes, se trata de la *imaginación;* de manera que la diferencia entre la imaginación y la sensación consiste sólo en que en ésta las imágenes son pintadas por los objetos externos, que están presentes, mientras que en aquélla lo son por la mente, sin los objetos externos y como con sus ventanas cerradas. A partir de aquí resulta evidente por qué puedo imaginar un triángulo, un pentágono y cosas semejantes, pero no un quiliógono, etc. Pues como la mente puede formar fácilmente tres líneas y pintarlas en el cerebro, entonces puede inspeccionarlo fácilmente e imaginar así un triángulo, un pentágono y cosas semejantes. Pero como no puede trazar y formar así mil líneas en el cerebro, sino sólo confusa-

---

[14] Se refiere a la edición de Amsterdam de 1642. En nuestra traducción es la página 71.

mente, tampoco puede imaginar distintamente un quiliógono, sino sólo confusamente; y tan es así, que muy difícilmente podemos imaginar incluso un heptágono o un octógono. El autor, que tiene bastante imaginación y que ejercita su ingenio en esto desde hace tiempo, puede imaginarlos con bastante distinción; pero otros no pueden. Y a partir de aquí también resulta evidente de qué modo intuimos aquellas líneas como presentes, y por qué se necesita una singular tensión [15] del ánimo para imaginar e inspeccionar así el cuerpo. Esto es evidente por lo que se ha dicho.

VII, 78. *En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que entiendo clara y distintamente puede hacerlas Dios tal como las entiendo...*

No puede preguntarse si la mente no será un modo en vez de una substancia, o si no podrá ser ambas cosas, porque esto es contradictorio; pues si es lo uno no es lo otro. Pero, puesto que el pensar o el pensamiento es un atributo, puede preguntarse a qué substancia le conviene: ¿a la corpórea o más bien a la incorpórea y espiritual? Entonces la respuesta es clara: pues, ya que concibes claramente la substancia corpórea y también concibes claramente la substancia pensante, como distinta de la substancia corpórea, a la que niega, así como la corpórea niega a la pensante, entonces actuarías absurdamente e irías contra tu intelección si dijeras que ambas son la misma substancia, pues las concibes claramente como dos substancias, de las cuales una no sólo no implica la otra, sino que incluso la niega.

[15] Véase nuestra nota 9 a las *Meditaciones*.

VII, 81. *Yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él.*

O. — Pero ¿cómo puede ocurrir esto, y cómo puede el cuerpo afectar al alma, y viceversa, siendo naturalezas completamente diferentes?

R. — Esto es muy difícil de explicar; pero basta aquí con la experiencia de ello, que es tan clara que de ningún modo puede negarse, como se ve en el caso de las pasiones, etc.

VII, 89. *Y si alguna vez la sequedad de garganta no aparece, tal como suele, porque la bebida convenga a la salud del cuerpo, sino por alguna causa contraria, como ocurre en un hidrópico, es mucho mejor que engañe entonces que si engañara siempre, estando el cuerpo bueno.*

O. — Pero si tal es la naturaleza de nuestros sentidos, por qué Dios no suplió este defecto en el alma, dándole el conocimiento de esos errores, para que los precaviera?

R. — Dios fabricó nuestro cuerpo como una máquina, y quiso que funcionara como un instrumento universal, que trabajara siempre del mismo modo según sus leyes. De aquí que cuando está bien dispuesto, dé al alma un conocimiento correcto; pero cuando está mal, no deja de afectar al alma según esas mismas leyes, de donde debe resultar un conocimiento tal que ella sea engañada; porque si el cuerpo no proporcionara este conocimiento, no actuaría uniformemente y según sus leyes universales, y habría en Dios un defecto de constancia, porque no le permitiría funcionar de la misma manera cuando las leyes y los modos de funcionar son los mismos.

VII, 433. *Los matemáticos usan el nombre de superficie de dos modos: o bien como si fuera un cuerpo del que sólo se considera la longitud y la anchura, pero no la profundidad...*

Los matemáticos conciben así una superficie, que consta de muchas líneas sin profundidad, como nosotros decimos, por ejemplo, que este tablero es plano cuando no consideramos en él profundidad alguna.

VII, 433. *La superficie puede llamarse muy propiamente extremidad, tanto del cuerpo contenido como del continente, en el sentido en que se dice que son contiguos los cuerpos cuyas extremidades están juntas.*

O. — No se habla aquí según la verdad de las cosas, pues entonces habría una sola extremidad común a ambos cuerpos, sino según el modo general de hablar, por el que en las escuelas se dice que son contiguos los cuerpos cuyas extremidades están juntas. Pues si las extremidades están juntas o, como nosotros decimos, si les corresponde a ambos una sola extremidad, ¿serán contiguos o continuos? Parecen continuos, porque para el continuo sólo parece requerirse que dos cuerpos tengan la misma extremidad. Pero si éstos son continuos, ¿cómo serán entonces los contiguos? ¿Debe haber otro cuerpo entremedias? Pero entonces ya no serían contiguos.

R. — Me da igual cómo definan esto los demás. Yo llamo continuos a dos cuerpos cuyas superficies están de tal modo inmediatamente juntas, que ambos se mueven con uno y el mismo movimiento, y ambos se detienen juntos. De no ser así, son contiguos.

* * *

Conviene observar que no es preciso dedicarse tanto a las *Meditaciones* ni a las cosas metafísicas, ni trabajarlas hasta ese extremo con comentarios, etc. Menos necesario aún es revisarlas más profundamente de lo que lo hizo el autor, como pretenden algunos, pues él mismo ya las compuso inicialmente con la suficiente profundidad. Basta con conocerlas en general y de una vez, y recordar luego la conclusión; pues, de lo contrario, se separa demasiado la mente de las cosas físicas y sensibles, haciéndola inepta para examinarlas, cosa que sería, sin embargo, muy deseable que los hombres hicieran, porque ello resultaría de gran utilidad para su vida [16]. El mismo autor explicó suficientemente las cosas metafísicas en sus *Meditaciones* contra los escépticos, etc., y probó su certeza de tal modo que no es necesario volver a intentarlo ni atormentarse durante mucho tiempo meditando sobre estas cosas; basta con conocer el primer libro de los *Principios*, en el que se contiene lo que se necesita saber de metafísica para la física.

---

[16] Aunque no es ésta la única ocasión en que Descartes muestra cierta displicencia hacia su propia metafísica (véase carta a Elisabeth, del 28 de junio de 1643, y otra a Chanut para la reina Cristina, del 26 de febrero de 1649), no es éste el tono general de sus escritos. Así, por ejemplo, en las segundas respuestas de las *Meditaciones* dice, refiriéndose a la primera meditación: *quisiera que los lectores, antes de pasar a las demás, emplearan en considerar las cosas de que se trata no sólo el breve tiempo que se requiere para leerla, sino algunos meses, o por lo menos algunas semanas* (AT, VII, 130). Algo semejante puede decirse de la recomendación de no separar demasiado la mente de las cosas sensibles, pues por toda su obra se encuentran recomendaciones en sentido contrario. Obsérvese que las recomendaciones en el otro sentido las hace Descartes o bien a mujeres o bien, como en este caso, a un joven.

VIII-2, 358. O. — En la pág. 42 de las *Observaciones contra cierto programa* [17] dice el autor que ninguna idea, en cuanto la formamos con el pensamiento, es causada [18] por los sentidos, sino que todas son innatas. ¿Son innatas entonces ideas como la del misterio de la Trinidad, etc.?

R. — En primer lugar, no dice que todas las ideas son innatas, sino que también hay algunas adventicias, como qué es la ciudad de Leyden, la de Alcmar, etc.

En segundo lugar, aunque la idea que nos representa expresamente la Trinidad no sea innata, nos son innatos sus elementos y fundamentos, pues tenemos la idea innata de Dios, la del número tres, y otras semejantes, a partir de las cuales, con ayuda de la revelación de las *Escrituras,* formamos la idea completa del misterio de la Trinidad, y es así como lo concebimos.

PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA

LIBRO PRIMERO

VIII-1, 14 (Art. 23). *De ningún modo se puede pensar que Dios siente, sino sólo que entiende y quiere; pero no como nosotros, por operaciones en cierto modo distintas, sino que entiende, quiere y hace al mismo tiempo todas las cosas por una acción única, siempre la misma y absolutamente simple. Y cuando digo todas las cosas, quiero*

[17] Se trata del opúsculo de Descartes conocido como *Observaciones contra el programa de Regius,* publicado en 1647.

[18] Traducimos *exhiberi* por «es causada».

decir todas las cosas reales, pues no quiere la malicia del pecado, que no es una cosa real.

Cómo lo hace, no podemos concebirlo, sino sólo entenderlo. Si concebimos a Dios de otra manera, se debe a que lo consideramos como a un hombre como nosotros, que lo hacemos todo por medio de muchas y diferentes acciones. Pero si prestamos la debida atención a la naturaleza de Dios, veremos que sólo podemos entenderlo haciendo todas las cosas por medio de una acción única.

O. — Parece que esto no puede ser, porque podemos concebir algunos decretos como no ejecutados y mudables, los cuales decretos, por consiguiente, no resultan de una acción única de Dios y no son Dios mismo, puesto que pueden, o al menos podrían, separarse de él, como, por ejemplo, el decreto de la creación del mundo y otros semejantes, a los que fue completamente indiferente.

R. — Todo lo que hay en Dios no es en realidad diferente de Dios, sino que es Dios mismo. En cuanto a los decretos de Dios que ya han sido ejecutados, Dios es completamente inmutable en ellos, y metafísicamente no puede concebirse esto de otro modo. Ahora bien, en lo que toca a la ética y la religión, ha prevalecido la opinión de que Dios es mudable, a causa de las plegarias de los hombres; pues nadie habría rogado a Dios si supiera o estuviera convencido de que es inmutable. Para eliminar esa opinión y conciliar la inmutabilidad de Dios con las plegarias de los hombres, hay que decir que Dios es sin duda inmutable, y que desde la eternidad decretó si me concedería o no lo que pido; pero también hay que decir que lo decretó de tal modo que al mismo tiempo decretó concedérmelo por mis plegarias, siempre que además de rogar viviera bien, de manera que debo rogar y vivir bien si quiero obtener algo de Dios. Esta es la situación en ética, donde el autor,

al examinar la verdad de las cosas, vio que estaba de acuerdo con los gomaristas, pero no con los arminianos ni con los jesuitas. En cambio en metafísica sólo es posible entender que Dios es completamente inmutable. Y no importa que esos decretos hayan podido separarse de Dios, pues esto apenas podemos decirlo; en efecto, aunque Dios sea indiferente a todas las cosas, decretó así necesariamente, porque necesariamente quiso lo mejor, aunque fue su voluntad lo que hizo que esto fuera lo mejor. Y aquí no deberían separarse la necesidad y la indiferencia en los decretos de Dios, pues aunque haya actuado con la máxima indiferencia, al mismo tiempo actuó con la máxima necesidad. Además, aunque concibamos que aquellos decretos pueden separarse de Dios, esto sólo lo concebimos bajo la influencia de nuestra razón, que establece una distinción mental entre los decretos de Dios y Dios mismo, pero no es una distinción real, de manera que en realidad aquellos decretos no han podido estar separados de Dios, y no son posteriores a él ni distintos de él, ni Dios ha podido ser sin ellos. Resulta evidente entonces que Dios lo hace todo por una acción única. Pero puesto que esto no podemos conocerlo con nuestra razón, nunca debemos permitirnos subordinar la naturaleza y operaciones de Dios a nuestra razón.

VIII-1, 14 (Art. 26). *No hay que disputar nunca sobre lo infinito, sino sólo considerar como indefinidas las cosas en que no advertimos límite alguno, como son la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, el número de las estrellas, etc.*

O. — El autor ha sido el primero que ha hallado esa distinción. Pero alguien dirá: ¿cómo es el mundo?, ¿tiene límites precisos?, ¿puede existir algo en acto e individual-

mente que no tenga una naturaleza determinada y unos límites, incluso en el caso del número, la cantidad, etc.?

R. — Nosotros no podemos encontrar límite alguno en aquellas cosas, de manera que respecto de nosotros son indefinidas, aunque quizá sean infinitas, pues lo indefinido ininterrumpidamente multiplicado, como ocurre aquí, es lo infinito mismo. Y así quizá podamos decir que el mundo es infinito; y lo mismo del número, etc. Pero quizá Dios concibe y entiende límites precisos en el mundo, en el número, en la cantidad, etc., y entonces estas cosas para él serán finitas. Pero nosotros vemos que la naturaleza de estas cosas supera nuestra capacidad y que, en cuanto que somos finitos, no podemos comprenderlas; así que para nosotros son indefinidas o infinitas.

VIII-1, 22 (Art. 48). *Todo lo que es objeto de nuestra percepción lo consideramos o bien como cosas o bien como afecciones de las cosas; o bien como verdades eternas, que no tienen existencia alguna fuera de nuestro pensamiento.*

O. — ¿Y las contingentes, como «el perro corre»?

R. — Por verdades eternas el autor entiende aquí lo que se llama nociones comunes, como «es imposible que lo mismo sea y no sea», y otras así. En cuanto a las verdades contingentes, pertenecen a las cosas existentes que implican y en las que están implicadas.

Libro segundo

VIII-1, 41 (Art. 1). *Pues entendemos claramente la materia como una cosa completamente diferente de Dios y de nosotros, es decir, de nuestra mente; y también nos pa-*

rece ver claramente que su idea procede de cosas exteriores a nosotros, a las que es completamente semejante.

O. — Pero *nos parece* expresa duda.

R. — He usado esa expresión porque quizá alguien podría negar que lo viéramos. Pero este *parecer* es suficiente para esa demostración, pues el ver es cosa de la mente y de la consciencia, y debe resolverse, por lo tanto, en nuestro parecer, según el cual aquellas ideas deben proceder de las cosas materiales.

VIII-1, 54 (Art. 26). *Así, por ejemplo, no empleamos una acción mayor para mover un barco que está quieto en un agua encalmada, que para detenerlo de pronto cuando se mueve; o no mucho mayor: pues en el primer caso hay que descontar el peso del agua que levanta el barco y su viscosidad* [19]*, que pueden llegar a detenerlo.*

Cuando navega un barco vemos que levanta el agua con sus costados y que la congrega sobre sí a un nivel más alto que el resto del agua; y aquella agua se mantiene así congregada porque es pesada, de manera que puede detener el barco si éste no recibe el suficiente empuje. En cuanto a la viscosidad, bien se sabe lo que es.

VIII-1, 58 (Art. 32). *Un punto cualquiera del cuerpo que se mueve describe una sola línea. Y no importa que esta línea sea a menudo muy torcida, y que por ello parezca generada por varios movimientos diferentes.*

Es, efectivamente, muy torcida cuando una rueda avanza girando alrededor de su eje, porque entonces el punto describe muchos círculos, que no son simples y perfectos, pues como avanzan continuamente resultan compuestos y torci-

[19] Traducimos *lentor* por «viscosidad» (aunque en español también existe la palabra «lentor»).

dos. Y a partir de aquí pueden entenderse las otras cosas hasta el final.

VIII-1, 68 (Arts. 46-52). *La primera... y la séptima regla del movimiento.*

El autor explicó y dilucidó un poco esas reglas en los *Pricipios* en francés [20], porque muchos se quejaban de su oscuridad.

Libro tercero

VIII-1, 80 (Art. 2). *Debemos guardarnos de opinar demasiado soberbiamente de nosotros mismos. Lo cual ocurriría... sobre todo si imagináramos que Dios ha creado todas las cosas sólo para nosotros.*

Sin embargo, ésta es una costumbre muy arraigada entre los hombres, que piensan que son queridísimos por Dios, y que por ello hizo todas las cosas para ellos. Creen que su morada, la Tierra, es anterior a todas las cosas, que todas están en ella y que han sido hechas para ella. Pero ¿qué sabemos nosotros de lo que Dios haya podido producir fuera de la Tierra, en las estrellas, etc.? ¿Cómo sabemos que en esos otros lugares no puso otras criaturas, otras vidas y, por decirlo así, hombres o al menos criaturas análogas al hombre? Quizá allí pueden vivir almas separadas u otras criaturas, cuya naturaleza se nos escapa. ¿Cómo sabemos que Dios no produjo infinitas especies de criaturas, desplegando así su poder en la creación de las cosas?

[20] Los *Principios de filosofía* fueron publicados por Descartes en latín en 1644. En la traducción francesa, debida a Picot, de 1647, introdujo el autor bastantes explicaciones.

Ignoramos todas estas cosas, porque ignoramos los fines de Dios, y por ello no debemos tener una opinión tan alta de nosotros, como si todas las cosas estuvieran entre nosotros y fueran para nosotros, pues quizá en otra parte existan otras infinitas criaturas mucho mejores que nosotros.

VIII-1, 99 (Art. 45). *Incluso adoptaré aquí algunas hipótesis que consta que son falsas... y para explicar mejor las cosas naturales remontaré aquí sus causas más atrás de lo que yo crea que aquéllas han existido nunca. Pues no hay duda de que el mundo fue creado desde el principio con toda su perfección*[21].

El autor podría explicar suficientemente con su filosofía la creación del mundo tal como se describe en el *Génesis* (por cierto que si alguien le explicara este libro, o el *Cantar* y el *Apocalipsis,* sería para él tan grande como Apolo); y ya intentó hacerlo en alguna ocasión, pero abandonó la empresa, porque no quería explicar él lo que corresponde a los teólogos. En cuanto al *Génesis,* quizá la narración de la creación que hay en él es metafórica, y por ello es cosa de los teólogos. Y además no debe entenderse la creación como dividida en seis días, sino que debe dividirse en días[22] debido a nuestro modo de concebir, como la dividió Agustín en sus *Pensamientos sobre los ángeles.* Pues ¿por qué se dice que las tinieblas precedieron a la luz? Por lo que se refiere a las aguas del diluvio, fueron sin duda sobrenaturales y milagrosas. Lo que se dice de las

---

[21] Es decir, aunque el autor suponga, con vistas a la explicación, una situación, por decirlo así, embrionaria del mundo, él cree que fue creado desde el principio «con toda su perfección», o sea, con hombres adultos, etc.

[22] En AT, V, 169, se propone *dici* en vez de *dies.* No nos parece aceptable.

cataratas del abismo es también metafórico, y su sentido se nos oculta. Algunos las hacen caer del cielo, y prueban que habían sido puestas allí desde la creación, porque se dice que Dios puso las aguas sobre el cielo (*haschâmaïm*). Pero *haschâmaïm* entre los hebreos significa también con muchísima frecuencia aire, y, si no me equivoco, se debe a nuestros prejuicios el que tengamos al aire por el cielo. Así pues, las aguas colocadas sobre el aire son las nubes. También tienen otra voz para significar el aire, a saber, *hâ âretz* [23].

VIII-1, 100 (Art. 46). *Todos los cuerpos del mundo son de una y la misma materia, divisible en infinidad de partes, y dividida ya efectivamente en muchas, que se mueven de diversos modos con movimientos en cierto modo circulares.*

O. — Pero ¿dónde se ha dicho o se ha probado esto?

R. — En el libro 2, cuando el autor enseñó que todo movimiento es en cierto modo circular.

VIII-1, 101 (Art. 46). *Supondremos que Dios dividió al principio toda esa materia de que se compone este mundo visible en partículas lo más iguales posible entre sí, y de magnitud mediana, es decir, intermedia respecto de las que componen ahora los cielos y los astros.*

Las llama *medianas* en comparación con las del primer elemento, aunque son por lo menos cien veces más pequeñas de lo que podrían percibir nuestros sentidos; y las lla-

---

[23] En el original, las dos palabras hebreas vienen en el correspondiente alfabeto. Ponemos la transcripción fonética que se facilita en notas en el lugar citado de AT, donde se advierte que *haschâmaïm* apenas se usa para significar el aire, y que *hâ âretz* no significa el aire, sino la tierra.

ma *intermedias* porque lo son respecto del primero y tercer elementos.

VIII-1, 101 (Art. 46). *Y que todas estas partículas se movían con la misma fuerza de dos maneras: cada una alrededor de su propio centro, e independientemente unas de otras, formando así un cuerpo fluido, como pensamos que es el cielo; y muchas juntas alrededor de algunos otros puntos igualmente distantes entre sí, dispuestos tal como están ahora los centros de las estrellas fijas.*

O. — Pero esta compleja hipótesis no parece lo bastante simple [24], pues Regius parece que la deduce del movimiento.

R. — Sin embargo, sí es suficientemente simple; es más, es simplicísima si prestamos atención a la infinidad de cosas que de ella se deducen. Pues ¿qué podemos imaginar más simple que el que un cuerpo fluido, como es toda esta materia, se mueva formando diversos vórtices, puesto que por naturaleza un cuerpo fluido se mueve en vórtices?

En cuanto a Regius, su demostración es nula; y es sorprendente que mientras en física se ha dedicado a seguir las opiniones del autor, e incluso a conjeturarlas cuando las ignoraba, en cambio en metafísica contradice al autor cuanto puede, a pesar de que conoce sus opiniones.

La hipótesis del autor es muy simple si prestamos atención a las cosas que deduce, que son casi infinitas, y tal deducción y conexión lo prueban suficientemente. Pues el autor advirtió después que podía deducir todas las cosas

---

[24] La conjetura que se propone para esta frase en AT, V, 170, nota 1, es inaceptable, pues invierte el sentido. En la edición separada de Adam, pág. 94, nota 24, se sustituye *paulo videtur* por *haud videtur,* lo cual nos parece innecesario (aunque de hecho traduzcamos así, porque quedaría poco natural «parece bastante poco simple»).

a partir de ella, y quiere jurar ante Dios que, cuando estableció estas hipótesis, no había pensado en las otras cosas, como el fuego, el imán, etc., que después vio que podían explicarse muy pulcramente a partir de ellas.

Es más, en el *Tratado del animal,* en que el autor ha trabajado este invierno, advirtió que, cuando sólo quería explicar las funciones del animal, vio que apenas podía hacerlo sin explicar la conformación del animal desde el huevo, la cual advirtió que se seguía de sus principios de tal manera que podía explicar el porqué del ojo, del nervio óptico, del cerebro, etc.; y descubrió que la naturaleza había sido constituida de tal manera según sus principios, que no podía ser de otro modo. Pero como no quería continuar esta investigación tan ampliamente, dejó de escribir el *Tratado.* Con todo, reconoce que recuerda con gran placer los pocos pensamientos que tuvo sobre el Mundo, que los estima en mucho, y que no desea cambiarlos por otros diferentes.

VIII-1, 104 (Art. 50). *Cuanto menor es un cuerpo, mayor es su superficie en comparación con el volumen* [25].

Esto es matemático. Pero debe entenderse de cuerpos que tienen la misma figura, como por ejemplo, dos esferas, etc. Pues una comparación de otra clase no vale [26]. Èsto es evidente en la división de un cubo. En efecto, supongamos un cubo, que consta de seis superficies, y dividámoslo en cuatro partes: tendremos muchas superficies más; y muchas más todavía si lo volvemos a dividir.

---

[25] Traducimos *moles* por «volumen». Adam traduce «cantidad de material».

[26] Aquí remite el texto a la pág. 160 de los *Principios,* es decir, a los arts. 122-3 de la 3.ª parte.

Pero se dividen según su volumen.

No debe excluirse la superficie, porque sin ella no hay volumen; pero aquí sólo se consideran estos cuerpos formalmente.

VIII-1, 106 (Art. 53). *También pueden distinguirse tres cielos en el mundo. Supongamos que el primer cielo es toda la materia comprendida en el espacio AEI, que gira alrededor del centro S; y que el segundo es toda la que compone otros innumerables vórtices alrededor de los centros E, f; y que el tercero es todo lo que se encuentra más allá de estos dos cielos*[27].

El autor considera este tercer cielo como el empíreo, y estima que es inmenso respecto del segundo, y mucho más respecto del nuestro. Y el hecho de que concibamos nuestro cielo y nuestra Tierra tan grandes y como conteniendo todas las cosas, se debe a nuestros prejuicios; pues consideramos la Tierra como la finalidad de todas las cosas, y no pensamos que es un planeta, que se mueve igual que Marte, Saturno, etc., cuerpos éstos a los que no damos tanta importancia. Ahora bien, antes de la creación de este mundo y del espacio no había nada, ni espacio ni cosa alguna, y sin embargo Dios era inmenso y omnipresente como ahora; pues era en sí; pero después de la creación, no pudo dejar de estar presente en el mundo.

VIII-1, 115 (Art. 63). *Hay que observar que la fuerza de la luz no consiste en alguna duración de movimiento,*

[27] Puesto que esto es un comentario a una obra que se supone conocida, los *Principios*, no nos ha parecido necesario reproducir aquí la figura. Viene en la pág. 106 de AT, VIII-1, y al final de AT, IX-2 *(3ème. planche)*.

sino sólo en presión, es decir, en una primera preparación para el movimiento, aunque quizá no se siga de ella el movimiento mismo.

Esto puede ocurrir sin movimiento, como cuando empujamos con ambas manos un instrumento de hierro o de madera por una y otra parte, de tal manera que no se produzca ningún movimiento, porque presionamos igual por las dos partes, y la resistencia es la misma. Aquí ocurre lo mismo: la materia del segundo elemento presiona sobre nuestros ojos, pero como en éstos hay resistencia, el ojo a su vez presiona la materia, de manera que hay presión por ambas partes sin que se produzca movimiento alguno. Y aunque los hombres no quieran aceptar ahora esta explicación de la naturaleza de la luz, bastante después de 150 años verán que es verdadera y buena.

VIII-1, 117 (Art. 66). *Los movimientos de esos vórtices se desvían un tanto para ser concordantes.*

Esta figura apenas puede entenderse sin la ayuda de unas ocho bolitas, con las que se demuestre aquel movimiento; pues aunque el autor estaba acostumbrado a usar la imaginación, apenas podía concebirlo sin las bolitas. A los demás les resultaría mucho más difícil, porque estas cosas dependen de la matemática y la mecánica, y pueden demostrarse mejor con una demostración ocular que con una explicación verbal.

VIII-1, 119 (Art. 68). *La inexplicable variedad que aparece en la situación de las estrellas fijas parece mostrar que los vórtices que giran alrededor de ellas no son iguales entre sí.*

O. — Quizá sean iguales, aunque parezcan desiguales al no guardar la misma distancia entre sí.

R. Por eso mismo son desiguales; pues la desigual distancia entre las estrellas resulta de la desigual magnitud de los vórtices que las rodean, y por ello son desiguales en magnitud [28].

VIII-1, 138 (Art. 83). *Porque el espacio debe ser más estrecho entre los centros de los vórtices contiguos que entre las demás partes.*

Como se ve en la figura de la pág. 88, la materia contenida entre S y el centro F del vórtice contiguo se estrecha en un espacio más angosto que la que se contiene entre S, E y F, porque es estrechada y oprimida por S y F, que son contiguos, mientras que no es oprimida así por S, E y F, porque allí hay un espacio libre sin nada que la constriña u oprima.

VIII-1, 194 (Art. 144). *Vemos cómo un trompo, por el solo hecho de ser lanzado una vez por un niño, adquiere la suficiente fuerza para perseverar en su movimiento durante algunos minutos, y da miles de vueltas aunque sea muy pequeño y tanto el aire circundante como la tierra en que se apoya ofrezcan resistencia a su movimiento. Así también puede creerse fácilmente que, por el solo hecho de que un planeta fuera movido cuando fue creado, ha podido continuar sus giros desde el comienzo del mundo hasta hoy, sin ninguna disminución notable de su velocidad; pues mucho más breves son los cinco o seis mil años*

---

[28] Hasta la última frase, todo parece referirse a la magnitud de los vórtices; pero esta última es introducida por *quae*, que sólo puede ser aquí nom. plural femenino, por lo que parece referirse ahora a las estrellas. Puede ser un error del que copió el manuscrito. Adam traduce refiriéndose desde el principio a las estrellas; nosotros hemos conservado la ambigüedad.

que tiene el mundo, comparados con la magitud de un planeta, que un minuto comparado con el pequeño volumen de un trompo.

Esta comparación es bastante clara. Pues así como el trompo perseveraría siempre en su movimiento si no se lo impidiera el aire que lo rodea, y como es pequeño resiste poco tiempo, es decir, unos minutos, así también las estrellas perseverarían siempre en su movimiento si no se lo impidieran los cuerpos contiguos. Ahora bien, como son cuerpos muy grandes, resisten más fácilmente al aire circundante o a otros cuerpos, y esto durante algunos miles de años. Pues cuanto mayor es un cuerpo, tanto más fácilmente continúa moviéndose y resiste a otros cuerpos; así, el autor declara haber visto que un niño hacía que un trompo muy grande se moviera durante casi un cuarto de hora, precisamente porque era grande. Lo mismo ocurre con las estrellas. Y es evidente que el trompo resiste al aire, porque si te acercas a él, adviertes el viento que se produce por la resistencia del trompo y el movimiento que imprime al aire.

VIII-1, 198 (Art. 150). *Hay otras causas de que la Tierra gire alrededor de su eje; pues si antes fue un astro luminoso, que estaba en el centro de un vórtice, sin duda giraba así, y ahora la materia del primer elemento, congregada en su centro, tiene todavía movimientos semejantes, y hace que aquélla se mueva.*

Es decir, interiormente, en cuanto que la mueve por sus partes, del mismo modo que el viento, cuando se introduce en una vejiga, la impele y mueve sus partes [29].

---

[29] Adam traduce *partes* por «paredes» y por «lados» (*parois* y *côtés*).

Libro cuarto

VIII-1, 213 (Art. 23). *Cómo esa materia celeste impulsa hacia abajo todas las partes de la Tierra, que así resultan graves. — Hay que observar que la fuerza que tiene cada una de las partes de la materia celeste para alejarse de la Tierra, no puede surtir efecto a menos que, mientras ellas suben, desplacen y empujen por debajo de ellas algunas partes terrestres cuyo lugar ocupan. Pues como todo el espacio que rodea la Tierra está ocupado o bien por partículas de cuerpos terrestres o bien por materia celeste, y todos los glóbulos de esta materia celeste tienen igual propensión a alejarse de ella, ninguno tiene fuerza para expulsar de su lugar a otros semejantes. Pero como tal propensión no es tan grande en las partículas de los cuerpos terrestres, cuando aquellos glóbulos tienen encima algunas de éstas, deben ejercer sobre ellas toda su fuerza. Y así la gravedad de cada cuerpo terrestre no es producida propiamente por toda la materia celeste que lo rodea, sino sólo por aquella parte de la misma que, si el cuerpo desciende, asciende inmediatamente a su lugar, y que por lo tanto es completamente igual a ella en magnitud.*

O. — Pero cuanto más sólido es un cuerpo, con tanta mayor fuerza se aleja del centro, como se ve en una honda: lanza con más velocidad una piedra que un trozo de madera. Ahora bien, los cuerpos terrestres son más sólidos que los otros; luego...

R. — Rechazo el argumento, porque, en primer lugar, los cuerpos terrestres no son más sólidos que los glóbulos celestes, sino que éstos son tan sólidos o más que los cuerpos terrestres, y en tal medida se mueven más deprisa. Y, en segundo lugar, porque estos glóbulos se mueven mucho

más deprisa que los cuerpos terrestres, pues son más pequeños, y la misma Tierra es un gran cuerpo con muchas cavidades y poros, por lo que pierde movimiento fácilmente y lo comunica a otro cuerpo, de manera que no puede moverse tan deprisa como estos glóbulos; y así, estos glóbulos, más veloces que los cuerpos terrestres, desalojan a éstos y los hacen graves.

VIII-1, 216 (Art. 27). *Finalmente, hay que observar que, aunque las partículas de la materia celeste se muevan de diversos modos al mismo tiempo, todas sus acciones se dan al mismo tiempo y se mantienen como en equilibrio, oponiéndose las unas a las otras, de manera que por el solo hecho de que el volumen de la Tierra obstaculice sus movimientos, esas partículas tienden igualmente por todas partes a alejarse de su proximidad y como de su centro; a menos que alguna causa exterior altere esta situación.*

Así el universo entero se mantiene en equilibrio. Pero esto es dificilísimo de concebir, porque es matemático y mecánico; y no estamos bastante acostumbrados a considerar las máquinas, de lo cual proceden casi todos los errores de la filosofía. Podemos ver también ese equilibrio en el viento o aire que hay en una vejiga, que tiende de manera semejante a inflarla y a producir movimientos en su interior, y se mantiene como en equilibrio, aunque sus partes se agiten con diversos movimientos.

VIII-1, 220 (Art. 33). *Conviene distinguir aquí las figuras de las partículas del tercer elemento en tres géneros principales. Unas tienen como diversos brazos y prolongaciones por todas partes, como las ramas de un árbol, etc. Otras son más sólidas y tienen más forma, aunque no todas son como esferas o cubos, sino que también las hay*

muy irregulares. Y las terceras son oblongas y sin ramas, como bastoncillos.

O. — Pero ¿cómo sabemos que hay esos tres géneros?

R. — Por razonamiento, y también por la experiencia, que confirma a la razón; pues vemos que todos los cuerpos terrestres están constituidos de tales figuras: el agua de oblongas, el aceite de ramosas, etc.

VIII-1, 270 (Art. 125). *Cómo se mantienen juntas las partículas del vidrio. — Hay que observar que cuando dos cuerpos cuyas superficies tienen alguna anchura entran en contacto de frente, no pueden aproximarse tanto entre sí que no quede entremedias ningún espacio, que está ocupado por los glóbulos del segundo elemento; pero cuando los aproximamos oblicuamente, o deslizamos uno sobre otro, pueden unirse mucho más estrechamente.*

O. — Pero también entonces se encuentran de frente aunque por otra parte. ¿Y cuál es la razón de que dos cuerpos que están en reposo uno junto a otro se adhieran tan firmemente, aunque se los pueda mover y separar fácilmente?

R. — Cuando se aproximan de frente, los glóbulos del segundo elemento situados entre ellos no son expulsados. Pero cuando se mueven oblicuamente y en zig-zag, así (pues así se mueve primero el vidrio muy deprisa, en zig-zag, cuando está caliente; después más despacio cuando empieza a enfriar, y finalmente reposa cuando está frío), pueden expulsar aquellos glóbulos y unirse entre sí y formar un solo cuerpo continuo e inmóvil.

O. — Pero yo podría mover fácilmente con la mano esas partículas que ahora veo tan inmóviles [30].

[30] En AT, V, 175, se propone la supresión de *adeo*, «tan», pero no es necesario.

R. — Si pudieras hacerlo y el movimiento de tu mano venciera su reposo, entonces no serían inmóviles. Y en el libro 2, art. 63, se ha mostrado suficientemente por qué no puede ocurrir esto, y por qué la parte de tu mano que toca las partes de un cuerpo duro, siendo más blanda que ellas, no puede moverlas. Y a partir de estos principios se puede explicar fácilmente la naturaleza del vidrio, cosa que resulta tan difícil de otro modo [31].

DISCURSO DEL MÉTODO

VI, 1. *El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues todos piensan estar tan bien provistos de él...*

O. — Pero muchos hombres obtusos desean a menudo un ingenio mejor y más brillante.

R. — En efecto, son muchos los que reconocen que son inferiores a otros en ingenio, en memoria, etc. Sin embargo, cada cual piensa que tiene una capacidad de juzgar tan excelente que no es inferior en esto a ningún otro. Pues todos se complacen en sus propios juicios, y tantas cabezas, tantas opiniones. Esto es lo que entiende aquí el autor por buen sentido [32].

VI, 17. *Siendo más joven, había estudiado un poco, entre las partes de la filosofía, la lógica... Pero me di cuenta*

[31] Descartes dedica los arts. 124-32 de la 4.ª parte de los *Principios* a explicar cómo se hace el vidrio.

[32] Se ha dicho que esta respuesta de Descartes es «grotesca» (véase la traducción de Quintás Alonso del *Discurso,* Madrid, 1981, pág. 410, nota 10). Lo que ocurre, creemos, es que aquella conocida frase con que se abre el *Discurso del método,* tiene un sentido irónico.

de que sus silogismos y la mayor parte de sus reglas sirven más para explicar a otros lo que uno sabe, o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de lo que uno ignora, que para aprenderlo.

Esto es dialéctica, pues nos enseña a disputar de todas las cosas, más bien que lógica, que de todas ellas da demostraciones. Y así estropea el buen sentido en vez de cultivarlo, pues nos entretiene y desvía hacia lugares comunes externos a la cosa, apartándonos de la naturaleza de la cosa misma. Es muy experto en ella el señor Voetius que en sus libros no hace más que expresar sentencias, establecer dogmas, asegurando que tal cosa es de tal y tal manera, y acumular cantidad de citas [33].

VI, 19. *Esas largas cadenas de razones, muy simples y fáciles, de que los geómetras acostumbran a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres, se siguen unas de otras del mismo modo.*

O. — Parece que también en teología todas las cosas se siguen así y están relacionadas unas con otras.

R. — Sin duda. Pero en ella no podemos alcanzar y entender del mismo modo el nexo de las verdades, porque dependen de la revelación. Y la teología no debe sujetarse a los razonamientos que usamos en matemáticas y en otras ciencias, porque no podemos comprenderla, y cuanto más simple la conservemos, mejor será. Y si el autor supiera que alguien tiene la intención de deducir de su filosofía

[33] El teólogo Voetius era rector de la universidad de Utrecht, y Descartes se vio envuelto en una agria polémica con él, producto de la cual es su *Epistola ad Voetium*, que se recoge en AT, VIII-2.

razonamientos para utilizarlos en teología, y abusar de su filosofía de este modo, haría que se arrepintiera de ello. Ciertamente, podemos y debemos demostrar que las verdades teológicas no contradicen a las filosóficas, pero no debemos examinarlas de ningún modo. Y los monjes han dado ocasión a todas las sectas y herejías con su teología, es decir, la escolástica, que debería ser eliminada antes que nada. ¿Y para qué tanto esfuerzo, si vemos que los ignorantes y los rústicos pueden alcanzar el cielo tanto como nosotros? Y esto debería enseñarnos que nos basta y nos sobra con tener una teología tan simple como la de éstos, en vez de maltratarla con tantas controversias, corrompiéndola y ocasionando disputas, riñas, guerras, etc.; sobre todo porque los teólogos se han acostumbrado tanto a calumniar e imputárselo todo a los teólogos del bando contrario, que les resulta completamente familiar el arte de calumniar, y apenas son capaces de hacer otra cosa que no sea calumniar, aunque no se den cuenta de ello.

VI, 19. *No me costó demasiado averiguar por cuáles tenía que empezar (es decir, cuáles eran las más simples y fáciles de conocer): considerando que... sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, no dudé de que tenía que empezar por las mismas que éstos habían examinado; aunque no buscaba con ello otra utilidad que la de acostumbrar mi espíritu a las verdades, y no dejar que se contentara con falsas razones.*

No puede obtenerse tal utilidad de la matemática ordinaria, pues apenas consiste en algo más que una historia o una explicación de términos y cosas semejantes, que pueden aprenderse fácilmente con la memoria, a cuya perfección contribuyen. Pero no ocurre lo mismo con el ingenio,

pues para que éste pueda perfeccionarse, se necesita la ciencia matemática, que no puede sacarse de los libros sino de la práctica y el arte. El autor, como no tenía libros, tuvo que aprenderla él solo, y lo consiguió. Pero no todos son aptos para esta ciencia, pues se requiere ingenio matemático, que debe pulirse con el uso. Esa ciencia hay que buscarla en el álgebra. Pero aquí apenas podemos arreglárnoslas sin un profesor, a menos que queramos seguir paso a paso las huellas del autor en su *Geometría* para llegar a ser capaces así de resolver y hallar cualquier cosa, como ha hecho un francés en París. De este modo, el estudio de las matemáticas es necesario para descubrir cosas nuevas, tanto en matemáticas como en filosofía. Pero para entender los escritos filosóficos del autor no es necesaria la matemática, salvo quizá unas pocas cosas matemáticas que hay en la *Dióptrica*. Pero las cuestiones simplicísimas en las que el autor quiere que nos ejercitemos son, por ejemplo, la naturaleza del triángulo y sus propiedades, y cosas semejantes, que debemos examinar y tener en cuenta.

La matemática nos acostumbra a reconocer la verdad, porque en ella se hallan razonamientos correctos que no encontrarás en ninguna otra parte. Por lo tanto, quien haya acostumbrado su ingenio a los razonamientos matemáticos, también será apto para investigar otras verdades, porque la razón es en todas partes una y la misma.

Y el hecho de que algunos sean ingeniosos en matemáticas, y que sin embargo sean desafortunados en física y en cosas semejantes, no se debe a un defecto de su razón, sino a que se han dedicado a la matemática no razonando, sino imaginando, y lo trataron todo con la imaginación; pero como la imaginación no cabe en la física no son aquí muy afortunados.

Además, la matemática acostumbra a nuestro ingenio a distinguir los razonamientos verdaderos y demostrativos de los probables y falsos. Pues si alguien en ella se apoya sólo en los probables, se equivocará y concluirá cosas absurdas; y verá entonces que no procede demostrar a partir de lo probable, que aquí equivale a lo falso, sino sólo a partir de lo cierto. Pero los filósofos, como no han hecho esto, no pueden distinguir nunca, en filosofía y en física, las demostraciones de los argumentos probables, y en sus disputas utilizan casi siempre argumentos probables, porque tampoco creen que las demostraciones puedan tener lugar en las ciencias reales.

Debido a esto, los escépticos, etc., creyeron que no podía demostrarse la existencia de Dios, y muchos la consideran todavía indemostrable, cuando en realidad es perfectamente demostrable, y (como todas las verdades metafísicas) puede demostrarse mejor que las demostraciones matemáticas. Pues si entre los matemáticos se pusieran en duda todas las cosas que el autor ha puesto en duda en metafísica, no se daría ninguna demostración matemática, y sin embargo el autor dio las metafísicas. Luego éstas son más ciertas que aquéllas. Y el autor trató de usar demostraciones matemáticas (como generalmente se llaman) en su filosofía, aunque no puedan ser comprendidas así por los que no están acostumbrados a la matemática.

VI, 22. *Me hice una moral provisional, que no consistía más que en tres o cuatro reglas, de las que quisiera daros cuenta.*

Al autor no le gusta escribir sobre ética, pero se vió obligado a añadir esas reglas para evitar que los pedantes y otros tales dijeran que carece de religión y de fe, y que quería subvertirlas con su método.

VI, 39. *Y si no supiéramos que todo lo que hay en nosotros de real y verdadero viene de un ser perfecto e infinito, por muy claras y distintas que fueran nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos convenciera de que éstas tienen la perfección de ser verdaderas.*

En efecto, si ignorásemos que toda verdad procede de Dios, por muy claras que fueran nuestras ideas, no sabríamos que son verdaderas y que no nos equivocamos, lo cual ocurriría cuando no les prestáramos la debida atención y sólo recordáramos haberlas percibido clara y distintamente. Pero cuando prestamos la debida atención a esas verdades no podemos dudar de ellas, aunque ignoremos que Dios es; pues de otro modo no podríamos demostrar que Dios es.

VI, 62. *Todo lo que se sabe en medicina no es casi nada en comparación con lo que queda por saber; y nos podríamos librar de una infinidad de enfermedades, incluso quizá de los achaques de la vejez, si tuviéramos suficiente conocimiento de sus causas así como de los remedios que nos proporciona la naturaleza.*

Y no es cosa del filósofo sino de los teólogos el investigar si y cómo fue inmortal el hombre antes de la caída. También está por encima del filósofo el averiguar por qué los hombres eran tan longevos antes del diluvio, cosa que quizá hizo Dios por medio de un milagro y sin causas físicas, sino extraordinarias. Antes del diluvio pudo haber otra constitución de la naturaleza, que se deterioró debido a él. El filósofo sólo considera la naturaleza y al hombre tal como son ahora, y no investiga sus causas más allá, porque están por encima de él.

Pero no cabe duda de que podríamos prolongar la vida humana si poseyéramos el arte correspondiente, pues así

como podemos prolongar la vida de las plantas y seres semejantes, porque poseemos el arte correspondiente, ¿por qué no la del hombre? Y el mejor procedimiento para prolongar y conservar la vida es una buena dieta, porque vivimos, comemos, etc., como los animales, es decir que todo lo que nos agrada es bueno para la salud, mientras nos agrade.

O. — Esto es adecuado para los cuerpos bien dispuestos y sanos, cuyo apetito es ordenado y útil para el cuerpo, pero no en el caso de los enfermos.

R. — En absoluto: porque aunque estemos enfermos, la naturaleza sigue siendo la misma, pues parece que nos hace caer enfermos para que, si la seguimos, podamos salir tanto más fuertes y no hacer caso de las dificultades. Y quizá si los médicos permitieran a los enfermos que coman y beban lo que desean, a menudo se restablecerían mucho mejor que con tediosos medicamentos. Esto lo prueba la experiencia, porque en tales casos la misma naturaleza se esfuerza en lograr su restablecimiento, cosa que ella, perfectamente consciente de sí misma, conoce mejor que un médico.

O. — ¡Pero hay tantos alimentos! ¿Quién debe elegir entre ellos? ¿En qué orden hay que tomarlos, etc.?

R. — Esto nos lo enseña la experiencia misma, pues siempre sabemos si un alimento nos es útil o no, y a partir de aquí siempre podremos aprender si debemos tomarlo otra vez del mismo modo y en el mismo orden. Y según la sentencia de Tiberio (aunque yo creo que es de Catón), ninguna persona de treinta años debería necesitar un médico, porque a esta edad él mismo puede saber por experiencia qué es lo que le aprovecha y qué le perjudica, y ser así su propio médico.

Amsterdam, 20 de abril de 1648.



CORRESPONDENCIA CON ARNAULD

Arnauld fue el autor de las Cuartas Objeciones a las Meditaciones *de Descartes, y parece que quedó bastante satisfecho con las respuestas de éste. De hecho, Arnauld se convirtió en uno de los primeros y más notables cartesianos como puede observarse en su obra más conocida, la llamada* Lógica de Port-Royal, *que no sólo contiene numerosos puntos de vista propios de Descartes, sino incluso pasajes enteros tomados literalmente de éste. Con todo, unos años después de haberle dirigido aquellas objeciones, Arnauld, aprovechando la estancia del filósofo en París en el verano de 1648, le envió otras nuevas, en dos cartas sucesivas que Descates recibió como anónimas, sin que al parecer se enterase nunca de quién procedían. Pero hay testimonios de la época que prueban que el autor de esas cartas fue Arnauld, el cual se encontraba ya en su retiro de Port-Royal des Champs y, a pesar de que Descartes había mostrado que lo tenía en muy buen concepto, no consideró prudente dar a conocer su nombre, razón por la cual éste no se prodigó demasiado en sus respuestas.*

Se trata, pues, de cuatro cartas, dos de Arnauld y dos de Descartes, escritas originalmente en latín, que traducimos de los correspondientes textos del tomo V de AT (págs. 184-194, 212-215 y 219-224). Las cuestiones suscitadas por

Arnauld son, en buena medida, semejantes a las que ya había planteado en las Cuartas Objeciones, salvo en lo que se refiere al vacío, cuya imposibilidad sólo se encuentra sistemáticamente explicada por Descartes en sus Principios de Filosofía, *publicados tres años después de las* Meditaciones, *es decir, en 1644. Arnauld incluye en sus cartas cuestiones sobre este nuevo tema, que tiende a considerar desde un punto de vista teológico.*

Hay dudas acerca de las fechas exactas en que fueron escritas estas cartas, sobre todo las de Arnauld. Por eso, sólo hemos indicado las que, probablemente, corresponden a las de Descartes. En todo caso, todas ellas parecen haber sido escritas entre junio y julio de 1648.

Cuando en las cartas se mencionan textos de Descartes que podían no ser de fácil acceso para el lector —especialmente en el caso de los Principios—, *hemos procurado facilitarlos en notas, siempre que no fueran demasiado extensos.*

Finalmente, quizá convenga hacer la siguiente advertencia. En una edición en español de Obras escogidas *de Descartes, hecha en Buenos Aires en 1980, se afirma (pág. 393, nota 43) que el autor de cierta carta a Descartes, de julio de 1641, firmada con el pseudónimo de* Hyperaspistes, *es el propio Arnauld; según lo cual, contando con la respuesta de Descartes, deberíamos haber incluido no cuatro sino seis cartas en esta* Correspondencia con Arnauld. *Pero tal afirmación es falsa:* Hyperaspistes *—de cuya carta extraemos un párrafo en la nota 14— no es Arnauld. El error se debe a una lectura confusa de la Introducción del libro de G. Lewis,* Descartes: Correspondance avec Arnauld et Morus, *donde se explica que ambos —Arnauld e* Hyperaspistes— *ocultaron sus nombres; esta común circunstancia originó la confusión. Pero hoy seguimos sin saber quién*

era Hyperaspistes *—cuya identidad no consta en ninguna parte—, y mucho menos que se tratase de Arnauld. Además, las cartas de uno y otro son muy diferentes, tanto en el contenido como en el estilo.*

Las referencias de los márgenes son al mencionado tomo V.

ARNAULD A DESCARTES

Ilustrísimo varón: No quisiera perturbar con discusiones tu ocupadísimo ocio, pero como a menudo has declarado en tus doctísimas obras, publicadas por tu singular generosidad, que si a alguien le parecía algo oscuro o poco cierto, le responderías aclarándoselo [1], me ha parecido que no te resultaría enojoso que yo aproveche ese ofrecimiento tuyo, y que me atreva a pedirte que no te niegues a librar, a quien está completamente de acuerdo contigo en casi todo lo que enseñaste de filosofía primera, de uno o dos escrúpulos que le quedan, y que, para no entretenerte demasiado, expondré brevemente.

DE LA MENTE HUMANA

Lo que escribiste sobre la distinción entre la mente y el cuerpo me parece claro, perspicuo y divino. Y como nada hay más antiguo que la verdad, con gran placer he visto que casi las mismas cosas fueron muy bien tratadas por san Agustín en casi todo el libro 10 de la *Trinidad,* sobre todo en el capítulo 10.

Sólo encuentro una dificultad, a saber, que en las respuestas a las quintas objeciones, pág. 507 de la edición

[1] Véase *Discurso del Método,* AT, VI, 75.

francesa [2], afirmas que *la mente humana piensa siempre, porque es una substancia pensante; y que el hecho de que no recordemos los pensamientos que tuvo la mente cuando estaba en el útero materno, o durante un letargo, se debe a que para recordar los pensamientos que tuvo estando unida al cuerpo, se requiere que se hayan imprimido en el cerebro ciertas huellas de los mismos, de modo que recuerde cuando se vuelve o se aplica a ellas; y no es extraño que el cerebro de un niño o de un letárgico esté incapacitado para recibir esas huellas.*

Ahora bien, parece necesario admitir en nuestra mente una doble capacidad de memoria: una meramente espiritual, y otra que necesita de un órgano corpóreo, lo mismo que hay una doble capacidad de pensar, como tú mismo explicas y pruebas muy bien: una que entiende puramente sin ayuda de ninguna facultad corpórea, y otra que se aplica a las imágenes pintadas en el cerebro [3]. Y por esta razón hay que reconocer que, por lo que se refiere a estas últimas operaciones de la mente, esto es, a las imágenes, no puede ocurrir que las recordemos a menos que ciertas huellas suyas se hayan impreso en el cerebro. Pero sobre las intelecciones puras parece que hay que decir que para recordarlas no se requieren de ningún modo esas huellas impresas en el cerebro. Además, mientras las intelecciones se mantienen puras, esto no puede ocurrir de ninguna manera, puesto que no hay ninguna relación entre ellas y el cerebro o alguna otra cosa corpórea.

Pero ¿cómo es posible que la mente pueda entender sin ayuda del cerebro y que, sin embargo, no pueda recor-

---

[2] Se refiere a la primera edición de las *Meditaciones*, que se hizo en París en 1641. La página que cita corresponde a AT, VII, 356-7.

[3] Véase aquí *supra*, págs. 65-66.

dar su propia intelección sin ayuda del cerebro? Además, en tal caso, la mente no podría razonar sobre las cosas espirituales e incorpóreas, como son ella misma y Dios, pues todo razonamiento consta de una serie de muchas intelecciones, cuya conexión no podemos percibir a menos que recordemos las primeras mientras concluimos las últimas. Pero de las primeras no hay huellas impresas en el cerebro, pues hemos dicho que eran intelecciones puras. Por lo tanto, la mente puede recordar sus pensamientos sin necesidad de huellas impresas en el cerebro. Luego, hay que buscar otra causa de por qué si la mente piensa siempre, nadie hasta ahora ha recordado los pensamientos que tuvo en el útero materno; sobre todo porque es necesario que éstos fueran muy claros y distintos, si es verdad lo que afirmas en todas partes [4], y me parece que con razón, a saber, que lo que más estorba a la mente son los prejuicios de los sentidos, de los que entonces estaba completamente libre.

Por otra parte, no parece necesario que la mente piense siempre, aunque sea una substancia pensante, pues basta con que se dé en ella siempre la capacidad de pensar, como ocurre con la substancia corpórea, que siempre es divisible, aunque no siempre se divida en acto.

De Dios [5]

Los razonamientos con los que probaste que Dios existe me parecen no sólo ingeniosos, como todos reconocen,

---

[4] Véase aquí, por ejemplo, el principio de la 1.ª Meditación.

[5] Se refiere aquí Arnauld, sobre todo, a la 3.ª Meditación; pero también tiene en cuenta la *Síntesis* de las *Meditaciones* que se contiene al final de las Segundas Respuestas.

sino también verdaderas y sólidas demostraciones, sobre todo los dos primeros. Pero en el tercero aparecen ciertas cosas que desearía que explicaras mejor.

La fuerza de esta demostración consiste sobre todo en que, *como el tiempo presente no depende del inmediatamente precedente, no se requiere una causa menor para conservar una cosa que para producirla por primera vez* [6]. Pero puede preguntarse de qué tiempo se trata aquí. Pues si llamas tiempo a la duración de la mente, debe tenerse en cuenta que los filósofos y los teólogos dicen generalmente que la duración de una cosa permanente, sobre todo de una espiritual como es la mente, no es sucesiva sino permanente y simultánea (lo cual es muy cierto de la duración de Dios), y que por lo tanto no hay que buscar en ella partes que no dependan unas de otras, cosa ésta que sólo conviene a la duración del movimiento, que es lo único que propiamente se llama tiempo. Y si respondieras que tú también hablas del tiempo propiamente dicho, es decir, de la duración del movimiento, por ejemplo del sol y los demás astros, esto no tendría nada que ver con la conservación de nuestra mente, porque si supusiéramos que no hay ningún cuerpo en la naturaleza (como supones tú en la tercera meditación) [7], con cuyo movimiento se explicara el tiempo, todo lo que dices sobre la necesidad de que Dios conserve nuestra mente, debería tener su propio peso.

Por todo lo cual, para que esta demostración tuviera la misma fuerza que las demás, sería necesario que explicaras:

1. Qué es la duración y cómo se distingue de la cosa que dura.

---

[6] Se trata del Axioma 2 de la *Síntesis* (AT, VII, 165).

[7] Véase *supra*, págs. 30 y sigs.

2. Si la duración de una cosa permanente y espiritual es sucesiva o permanente.

3. Qué es propiamente el tiempo y en qué difiere de la sucesión de una cosa permanente, y si ambas cosas son sucesivas.

4. A qué se debe que el tiempo sea más o menos largo, y el movimiento más o menos rápido.

Por otra parte, en la misma demostración [8] se establece como axioma lo siguiente: *Lo que puede hacer lo mayor o más difícil, también puede hacer lo menor* [9]. Sin embargo, esto no parece universalmente verdadero, cosa que exige la naturaleza de un axioma. Pues puedo entender, pero no puedo mover la tierra de lugar, aunque lo primero sea mucho mayor que lo segundo. Finalmente, no parece mayor conservarme a mí mismo que darme las perfecciones que veo que me faltan, porque veo que me faltan la omnipotencia, la omnisciencia, etc., que sólo podría darme si yo mismo me hiciera Dios, lo cual sería mucho mayor que conservarme.

De que la cosa extensa no es distinta de su extensión local [10]

Afirmas que no hay razón para distinguir la cosa extensa de su extensión local. Quisiera saber entonces si has

[8] El texto (AT, V, 189) dice *in eadem duratione*, «en la misma duración», lo cual debe de ser un error, pues no encaja con el contexto. Hemos supuesto *in eadem domonstratione*.

[9] Axioma 8 de la *Síntesis* (AT, VII, 166).

[10] Traducimos *res quanta* por «cosa extensa». Esta fundamental tesis cartesiana, que implica la de la negación del vacío, se expone sistemáticamente en los *Principios de Filosofía*. He aquí el art. 11 de la 2.ª parte: *Si consideramos atentamente la idea que tenemos de algún cuerpo, por*

pensado alguna razón con la que puedas conciliar esa doctrina con la fe católica, que nos manda creer que el cuerpo de Cristo está presente en el altar sin extensión local. ¿Podrías explicar esto tan bien como mostraste que la indistinción entre la substancia y sus accidentes puede ser coherente con el mismo misterio? [11]. De no ser así, tú mismo verás a qué gran peligro expones la más sagrada de las cosas.

Del vacío [12]

Sostienes no sólo que en la naturaleza no hay vacío, sino que ni siquiera puede haberlo. Pero esto parece dero

---

ejemplo, de una piedra, y le quitamos todo lo que sabemos que no se requiere para la naturaleza del cuerpo, reconoceremos fácilmente que la extensión que constituye la naturaleza del cuerpo es la misma que la que constituye la naturaleza del espacio, y que no difieren entre sí más que la naturaleza del género o de la especie difiere de la del individuo. Así pues, quitemos primero la dureza, porque si la piedra se funde o se reduce a partículas de polvo, la perderá, pero no por ello dejará de ser cuerpo; quitemos también el color, porque hemos visto piedras tan transparentes que no tenían ningún color; quitemos el peso, porque aunque el fuego sea ligerísimo, no dudamos por ello de que sea un cuerpo; y, finalmente, quitemos el frío y el calor, y todas las otras cualidades, porque o bien consideramos que no están en la piedra o bien entendemos que, aunque cambien (véase el ejemplo de la cera hacia el final de la 2.ª Meditación), *la piedra no pierde por ello su naturaleza de cuerpo. Así advertiremos que en su idea sólo queda que es algo extenso en longitud, anchura y profundidad; ahora bien, eso mismo se comprende en la idea de espacio, no sólo del que está lleno de cuerpos, sino también del que se llama vacío.* (AT, VIII-1, 46.)

[11] Arnauld se refiere a la respuesta de Descartes a las Cuartas Objeciones, del propio Arnauld. Cf. AT, VII, 248 y sigs.

[12] Aunque la tesis de la imposibilidad del vacío se contiene, más o menos explícitamente, en numerosos lugares de la obra de Descartes (véase, por ejemplo, *supra*, 6.ª Meditación, pág. 74), su exposición sitemáti-

gar la omnipotencia divina. ¿Es que Dios no puede reducir a la nada el vino de un tonel, sin hacer aparecer ningún otro cuerpo en su lugar, ni dejar que otro entre allí? [13]. Pero ni siquiera sería necesario esto último, porque, una vez suprimido el vino, ningún otro cuerpo podría ocupar su lugar sin dejar vacía alguna otra parte de la naturaleza. Luego, o bien Dios conserva necesariamente todos los cuerpos, o bien si puede reducir alguno a la nada, también puede darse el vacío.

Pero tú dices que si se diera el vacío, le corresponderían todas las propiedades corpóreas, como la longitud, la anchura, la profundidad, la divisibilidad, etc., y que por consiguiente sería un cuerpo.

Respondo que al vacío mismo, puesto que no es nada, no le corresponde ninguna propiedad, sino sólo a la concavidad del tonel, cuyas partes distan tantos pies entre sí, etc. Y el cuerpo contenido entre los lados del tonel no parece contribuir a esto en nada, por lo que no es extraño que si quitamos el cuerpo, la concavidad conserve las mismas propiedades. Pues como el tonel y el vino, o cualquier otro cuerpo contenido dentro de aquél, son dos substancias completamente diferentes, pueden pensarse perfecta-

---

ca se encuentra sobre todo en los *Principios.* He aquí, por ejemplo, el art. 16 de la 2.ª parte: *En cuanto al vacío, entendido al modo de los filósofos, esto es, aquello en lo que no hay substancia alguna, es evidente que no puede darse, porque la extensión del espacio o lugar interno no difiere de la extensión del cuerpo. Pues así como concluimos correctamente que un cuerpo es una substancia por el solo hecho de que es extenso en longitud, anchura y profundidad, ya que es imposible que la nada tenga extensión, así también hay que concluir que hay substancia en el espacio que se supone vacío, puesto que es extenso.* (AT, VIII-1, 49.)

[13] El ejemplo está tomado de los mismos *Principios,* 2.ª parte, art. 18, donde Descartes sostiene que tal cosa sería tan absurda como que un monte careciera de valle.

mente la una sin la otra. ¿No puedo entonces, cuando considero el tonel por separado, medir su concavidad y examinar cuántos pies tiene de altura, cuál es el diámetro de su concavidad cilíndrica, etc.? Pues bien, una vez reducido a la nada el cuerpo contenido en el tonel, permanecen estas propiedades, pero no las que correspondían a tal cuerpo, como la de que sus partes podían distinguirse entre sí y moverse de diversos modos.

Sea como sea, preferiría confesar mi ignorancia antes que admitir que Dios necesariamente conserva todos los cuerpos, o bien que no puede reducir ninguno a la nada sin crear otro inmediatamente.

Estas son las cosas, ilustrísimo varón, que creo que no sería inútil que, con tu habitual conocimiento y perspicacia, explicaras un poco más claramente. Y si los ruegos de un desconocido no pudieran moverte a ello, espero que lo consiga el derecho a la verdad, por mor de la cual te escribo.

DE DESCARTES PARA ARNAULD

Aunque el autor de las objeciones que me entregaron ayer no ha querido ser conocido ni de nombre ni de cara, lo mejor que tiene, a saber, el ingenio, no ha podido ocultarlo. Y como veo que se trata de un hombre muy perspicaz y docto, no me avergonzaré de que me supere y me enseñe. Pero como declara que no se dedica a disputar sino únicamente a descubrir la verdad, responderé aquí brevemente y dejaré algo para una conversación; pues pienso que es más prudente tratar por escrito con los disputadores, pero que con los que buscan la verdad es preferible hacerlo de viva voz.

Admito una doble capacidad de memoria; pero estoy convencido de que en la mente de un niño pequeño no ha habido nunca intelecciones puras [14], sino sólo sensacio-

[14] Sin embargo, Descartes sostiene que la idea de Dios y otras son innatas, y que están en la mente del niño aun antes de nacer. Puede ser interesante la consideración del siguiente texto: *Tampoco afirmé sin razón que el alma humana, dondequiera que esté, piensa siempre, incluso en el útero de la madre; pues ¿qué razón más cierta o evidente puede desearse para esto, sino que yo haya probado que su naturaleza o esencia consiste en que piensa, de la misma manera que la esencia del cuerpo consiste en que es extenso? Pues ninguna cosa puede ser privada nunca de su propia esencia; y por ello me parece que no hay que hacer más*

nes confusas; y aunque estas sensaciones confusas dejen ciertas huellas en el cerebro, que permanecen allí durante el resto de la vida, no bastan para que advirtamos que las sensaciones que nos llegan cuando somos adultos son semejantes a las que tuvimos en el útero materno, y poder recordarlas así; porque esto depende de cierta reflexión del entendimiento o de la memoria intelectual, de la cual no hicimos uso alguno en el útero materno. Con todo, parece necesario que la mente piense siempre en acto, porque el pensamiento constituye su esencia, del mismo modo que la extensión constituye la esencia del cuerpo, y no se concibe como un atributo que puede o no estar presente, como se concibe la división de las partes de un cuerpo o su mivimiento.

Lo que se dice de la duración y el tiempo, en el sentido de que la duración del movimiento es de distinta naturaleza que la de las cosas que no se mueven, se basa en la opinión de la escolástica, que estoy muy lejos de compar-

---

caso a quien niega que su alma pensara en los momentos en que no recuerda haber advertido que pensaba, que a quien niega que su cuerpo fuera extenso cuando no advirtió que tenía extensión. Pero no por ello pienso que la mente del niño medite sobre cosas metafísicas en el útero de su madre, sino que, en la medida en que pueda conjeturarse sobre cosas que no conocemos bien, puesto que experimentamos que nuestras mentes están unidas a los cuerpos de tal manera que casi siempre padecen por ellos ..., nada es más conforme a la razón que pensar que la mente recientemente unida al cuerpo de un niño esté confusamente ocupada en percibir o sentir sólo las ideas de dolor, cosquilleo, calor, frío y similares, que surgen de su unión con el cuerpo y de la cuasi mezcla con él. Pero tiene en sí las ideas de Dios, de sí mismo y de todas las verdades llamadas evidentes por sí, de la misma manera que las tienen los hombres adultos cuando no les prestan atención; pues no las adquiere después, cuando el niño se hace mayor; y no dudo de que si se librara de las ataduras del cuerpo, las encontraría en sí. (Carta a *Hyperaspistes,* agosto de 1641; AT, III, 423-4.)

tir, tal como mostré en el art. 57 de la primera parte de mis *Principios* [15]. Y aunque no existiera ningún cuerpo, no podría decirse que la duración de la mente humana fuera simultánea, como lo es la duración de Dios; porque conocemos claramente la sucesión en nuestros pensamientos, lo cual no puede admitirse en los de Dios. Pues bien, entendemos claramente que es posible que yo exista en este momento, en el que pienso una cosa determinada, y que sin embargo no exista en el momento inmediatamente siguiente, en el que podría pensar alguna otra cosa en el caso de que existiera.

El axioma *lo que puede lo mayor, también puede lo menor,* me parece evidente por sí cuando se trata de las causas primeras y no limitadas por otra cosa; pero cuando se trata de una causa determinada a un efecto, se dice generalmente que es mayor o más difícil para tal causa producir un efecto distinto de aquél para el que es apta y está determinada; y en este sentido es mayor o más difícil para un hombre mover la tierra que entender. Y es mayor conservarse que darse algunas de las perfecciones que vemos que nos faltan (lo cual basta para dar fuerza a mi argumento), aunque quizás sea menor que darse de una vez toda la omnipotencia o el conjunto de las otras perfecciones divinas.

Puesto que ni el mismísimo concilio de Trento ha querido explicar cómo está en la Eucaristía el cuerpo de Cris-

---

[15] En ese artículo se dice que *cuando distinguimos el tiempo de la duración en general, y decimos que es el número del movimiento, esto es sólo un modo de pensar, pues no entendemos en el movimiento otra duración que en lo que no se mueve; en efecto, si dos cuerpos se mueven uno despacio y otro deprisa durante una hora, no contamos más tiempo en uno que en otro, aunque éste se haya movido mucho más.* (AT, VIII-1, 27.)

to, y ha dicho que *está allí según un modo de existir que apenas podemos expresar con palabras,* sería temerario que yo me atreviera a determinar algo sobre esta cuestión. Y preferiría exponer mis conjeturas personalmente en vez de por escrito.

Finalmente, en cuanto al vacío, apenas tengo nada que decir que no se encuentre ya en alguna parte de mis *Principios de filosofía;* pues lo que aquí se llama concavidad del tonel, es a mi juicio un cuerpo de tres dimensiones, y es referida erróneamente a los lados del tonel, como si no se diferenciara en nada de ellos.

Pero todo esto puede discutirse mejor en una conversación, a la que con mucho gusto me ofrezco, pues admiro y respeto como nadie a los que aman la verdad y la buena fe.

París, 4 de junio de 1648.

ARNAULD A DESCARTES

Ilustrísimo varón: No dudo de que sería mucho más fácil tratar estas cuestiones en una conversación que por escrito. Pero como esto no puede ser, ya que por estar ausente de la ciudad no puedo disfrutar de una entrevista tan deseada como generosamente ofrecida, no prescindiré del recurso que me queda, el de conseguir cartas tuyas con las que instruirme mejor. En efecto, tu respuesta, aunque muy breve, me ha ayudado mucho a entender cosas muy difíciles, y me ha hecho concebir la esperanza de que entre personas que no están en el mismo lugar es posible establecer un diálogo en el que, lejos de todo afán de disputa (que entiendo que tú aborreces tanto como yo), se busque sólamente la verdad con una buena fe filosófica o más bien cristiana.

No rechazo lo que respondes a la objeción sobre los pensamientos del niño que está en el útero materno. Pero parece que deberías explicarme algunas cosas más para que pueda entenderlo mejor.

1. ¿Por qué en la mente del niño no puede haber intelecciones puras, sino sólo sensaciones confusas? He aquí lo que ahora se me ocurre. Mientras la mente está unida al cuerpo, no parece que pueda apartarse de los sentidos

—lo cual es necesario para la intelección pura— cuando es afectada violentamente por objetos externos o internos; de donde resulta que cuando se experimenta un dolor agudo o un placer violento, sólo se puede pensar en el dolor o en el placer. Y a partir de aquí parece poder explicarse por qué los frenéticos están enajenados, a saber, porque al ser excitados violentamente los espíritus de su cerebro, su mente no puede atender a ninguna otra cosa. Y quisiera que, si no te resulta molesto, expusieras con claridad cómo ves esta conjetura y, si es verdadera, de qué modo atañe a los niños y a los letárgicos.

2. Por otra parte, aunque en el niño no haya intelecciones puras, sino sólo sensaciones confusas, ¿por qué no puede recordarlas después si permanecen sus huellas impresas en el cerebro (lo que sin embargo parece que negaste en la pág. 507 de tus *Meditaciones*) [16]? Dices que porque el recuerdo depende de cierta reflexión del entendimiento o de la memoria intelectual, que el niño no usa cuando está en el útero materno. Ahora bien, por lo que se refiere a la reflexión, el entendimiento o la memoria intelectual parecen reflexivos por su propia naturaleza. Luego, hay que explicar qué es esa reflexión en la que haces consistir la memoria intelectual, y en qué difiere de la simple reflexión intrínseca a todo pensamiento, y por qué no puede usarse en el útero materno [17].

---

[16] Se refiere a la edición de 1641. Se trata de una frase de las Quintas Respuestas a Gassendi: *no es de extrañar que el cerebro de un niño o el de un letárgico no pueda recibir esas huellas* (AT, VII, 357).

[17] El párrafo es algo confuso. Parece que quiere decir lo siguiente: si la mente piensa siempre, incluso la del niño pequeño, y el pensamiento es reflexivo por naturaleza, entonces o bien no debería negarse la capacidad de reflexión en el niño, o bien, si se trata de un tipo especial de reflexión, debería explicarse qué reflexión es ésta.

3. Me agrada mucho que digas que la mente siempre piensa en acto, con lo que se resuelve muy bien la duda que yo había propuesto sobre la duración de la mente. Pero aún me preocupan algunas cosas. En primer lugar, ¿cómo puede ser que el pensamiento constituya la esencia de la mente, siendo así que la mente es una substancia, mientras que el pensamiento sólo parece ser una entidad modal? En segundo lugar, puesto que nuestros pensamientos son unas veces unos y otras otros, parece que la esencia de nuestra mente debería ser unas veces una y otras otra. Y, en tercer lugar, puesto que no puede negarse que yo soy el autor de mis pensamientos, si la esencia de la mente consiste en el pensamiento, puede parecer que yo soy el autor de esta esencia y que por la tanto puedo conservarme a mí mismo. Quizá se conteste que Dios es la causa de que pensemos, pero que nosotros mismos lo somos, aunque Dios contribuya a ello, de que pensemos esto o lo otro. Sin embargo, apenas puede entenderse cómo el pensamiento en general puede abstraerse de este o aquel pensamiento, a menos que se trate de una abstracción intelectual. Por lo cual, si depende de la mente el que piense esto o aquello, entonces el que simplemente piense y, por consiguiente, el que sea, también debería depender de ella. Además, una cosa de esencia singular y determinada debe ser singular y determinada, por lo que si la esencia de la mente fuera el pensamiento, entonces tal esencia debería estar constituida no por el pensamiento en general, sino por este o aquel pensamiento, cosa ésta sin embargo que no puede decirse. En el caso del cuerpo no ocurre lo mismo, pues aunque parezca que su extensión varía, siempre conserva la misma cantidad, y toda variación consiste aquí en que si disminuye algo en longitud, lo aumenta en anchura o en profundidad. En el caso de la mente habría que decir

que el pensamiento es siempre el mismo aunque considere objetos diferentes, lo cual me parece perfectamente discutible.

4. Puesto que la naturaleza del pensamiento es tal que siempre somos conscientes del mismo, si siempre pensamos en acto, deberíamos ser siempre conscientes de que pensamos; pero la experiencia parece contradecir esto, sobre todo en los sueños. Y de aquí surge otra dificultad, que hace tiempo tenía la intención de proponerte, pero que no se me ocurrió al escribirte la primera carta. Has escrito que nuestra mente puede dirigir los espíritus animales a los nervios, y mover así los miembros [18]. Pero en otros lugares escribes que no hay nada en nuestra mente de lo que no seamos conscientes en acto o en potencia [19]. Pero la mente humana no parece ser consciente de esta capacidad para dirigir los espíritus animales, pues muchos hombres no saben que tienen nervios, como no sea de oídas, y aún menos que tienen espíritus animales y lo que éstos son. En una palabra, por lo que he podido colegir de tus principios, nuestra mente, cuya naturaleza es pensamiento, sólo hace lo que tiene lugar pensándolo y advirtiéndolo nosotros: pero no advertimos ni pensamos que los espíritus animales sean dirigidos a los nervios de este o aquel modo; luego, no parece que nuestra mente haga esto.

A esto hay que añadir que apenas puede entenderse cómo una cosa incorpórea puede mover una corpórea.

En cuanto a la duración, he visto el pasaje que me indicas, que me ha agradado mucho, aunque aún no comprendo cómo se puede decidir el antes y el después, que

[18] Véase *Discurso del Método*, 5.ª parte, AT, VI, 54, y *Dióptrica*, *id.*, 109-14.

[19] Véase aquí *supra*, 3.ª Meditación, pág. 45.

debe hallarse en toda sucesión, en la duración sucesiva de algo que no se mueve.

En cuanto al vacío, confieso que aún no puedo admitir que en las cosas corpóreas haya tal necesidad que Dios sólo haya podido crear un mundo infinito [20], y que no pueda reducir un cuerpo a la nada sin tener que crear por ello inmediatamente otro de la misma cantidad, o bien que, si no crea otro nuevo, debamos entender el espacio que ocupaba el cuerpo aniquilado como un cuerpo real y verdadero.

Y si quisieras comunicarme algo sóbre el modo como existe el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, te lo agradecería mucho. Adiós.

---

[20] La negación del vacío parece implicar la infinitud del mundo, porque sería arbitrario poner límites al espacio, al cual siempre corresponde substancia corpórea. De todos modos, Descartes no llega a afirmar que el mundo sea infinito, sino sólo que es indefinido (véase, por ejemplo, *Principios,* I, art. 26, y *Conversación con Burman,* aquí *supra,* pág. 160).

DE DESCARTES PARA ARNAULD

Cuando hace unos días me entregaron unas objeciones que parecían ser de alguien que vive en esta ciudad, respondí muy brevemente porque pensé que si omitía algo, podía suplirlo cómodamente en una conversación. Pero como ahora sé que está ausente, no tengo inconveniente en responder a quien me escribe de nuevo con tanta cortesía; y como oculta su nombre, quizá para que yo no me equivoque al escribirlo, prescindiré de todo exordio.

1. Con mucha verdad me parece que dice que la mente, mientras está unida al cuerpo, no puede apartarse de los sentidos cuando es afectada violentamente por objetos externos o internos. Añado que tampoco puede separarse cuando está sujeta a un cerebro demasiado húmedo y blando, como el de los niños, o a uno mal dispuesto, como el de los letárgicos, los apopléticos, los frenéticos, o incluso como suele estar en nosotros cuando dormimos profundamente; pues cuando soñamos algo que recordamos después, sólo dormimos ligeramente.

2. Para recordar una cosa no basta con que se haya presentado antes a nuestra mente y haya dejado algunas huellas en el cerebro, con ocasión de las cuales se presente de nuevo la misma cosa a nuestro pensamiento, sino que

además se requiere que reconozcamos, cuando se nos presenta por segunda vez, que esto ocurre porque fue percibida antes por nosotros; así a los poetas se les ocurren a menudo versos que no recuerdan haber leído en otros poetas, pero que no se les ocurrirían si no los hubieran leído en otra parte.

De donde resulta evidente que para la memoria no basta con cualquier clase de huellas que hayan quedado en el cerebro de pensamientos anteriores, sino sólo las que son de tal naturaleza que la mente reconoce que no siempre estuvieron en nosotros, sino que en alguna ocasión se nos presentaron por primera vez. Ahora bien, para que la mente pueda reconocer esto, creo que debió usar la intelección pura cuando tales huellas se imprimían por primera vez, para advertir que lo que se le presentaba entonces era nuevo, es decir, que no se le había presentado antes; pues no puede haber ninguna huella corpórea de esta novedad. De manera que si en alguna parte escribí que los pensamientos de los niños no dejan huellas en su cerebro, entendía esto a propósito de las huellas que bastan para el recuerdo, esto es, de las que, cuando se imprimen, advertimos por medio de la intelección pura que son nuevas. Del mismo modo decimos que no hay huellas de hombres sobre la arena en la que no reconocemos ninguna figura grabada de pie humano, aunque quizá haya en ella muchas irregularidades hechas por pies humanos, y que por lo tanto pueden llamarse huellas de hombres en otro sentido. Finalmente, así como distinguimos entre la visión directa y la refleja, porque aquélla depende del primer encuentro que sufren los rayos, y ésta del segundo, así también llamo *directos* y no reflejos a los primeros y simples pensamientos de los niños en el útero (como cuando sienten dolor por algún flato intestinal, o placer al ser alimentados por

la dulce sangre); ahora bien, cuando un adulto siente algo, y al mismo tiempo percibe que no había sentido antes lo mismo, a esta segunda percepción la llamo *reflexión,* y sólo la refiero al entendimiento, aunque está tan unida a la sensación, que ambas se producen al mismo tiempo y parece que no se pueden distinguir.

3. He procurado evitar la ambigüedad de la palabra *pensamiento* en los artículos 63 y 64 de la primera parte de los *Principios.* Pues así como la extensión, que constituye la naturaleza del cuerpo, difiere mucho de las variadas figuras o modos de extensión que presenta, así también el pensamiento o naturaleza pensante, en la que creo que consiste la esencia de la mente humana, es muy diferente de este o aquel acto del pensamiento; y depende de la mente misma el tener estos o aquellos pensamientos actuales, pero no el ser una cosa pensante, del mismo modo que depende de la llama, como causa eficiente, el extenderse hacia esta o aquella parte, pero no el ser una cosa extensa. Por consiguiente, por pensamiento no entiendo algo universal que comprenda todos los modos del pensamiento, sino una naturaleza particular que recibe todos esos modos, así como la extensión es una naturaleza que recibe todas las figuras.

4. Una cosa es que seamos conscientes de nuestros pensamientos cuando los pensamos, y otra que los recordemos después; así, no hay nada que pensemos en sueños de lo que no seamos conscientes en el momento mismo en que lo pensamos, aunque casi siempre lo olvidemos inmediatamente después. Ahora bien, es verdad que no somos conscientes del modo en que nuestra mente envía los espíritus animales a estos o aquellos nervios; pues tal cosa no depende sólo de la mente, sino de la unión de la mente con el cuerpo. Sin embargo, somos conscientes de toda acción

de la mente por la que ésta mueve los nervios en tanto que tal acción depende de la mente, porque en ella no es más que una inclinación de la voluntad a este o a aquel movimiento; y a esta inclinación de la voluntad le sigue el flujo de los espíritus hacia los nervios y las demás cosas que se requieren para ese movimiento. Y esto ocurre gracias a la adecuada configuración del cuerpo, que la mente puede desconocer, y también debido a la unión de la mente con el cuerpo, de la cual la mente sin duda es consciente, pues de lo contrario no inclinaría su voluntad a mover los miembros.

Ahora bien, el que la mente, que es incorpórea, pueda mover el cuerpo, no nos lo enseña ningún razonamiento o comparación obtenido de otras cosas, sino la muy cierta y evidente experiencia cotidiana; y ésta es una de las cosas evidentes por sí que oscurecemos cuando queremos explicar por otras. No obstante, recurriré aquí a una comparación. La mayor parte de los filósofos, que creen que la gravedad de una piedra es una cualidad real distinta de la piedra, creen que entienden bien cómo esa cualidad puede mover la piedra hacia el centro de la tierra, porque creen tener un experiencia manifiesta de ello. En cambio, yo, que estoy convencido de que no hay una cualidad tal en la naturaleza, ni por consiguiente ninguna idea verdadera de ella en el entendimiento humano, creo que ellos se sirven de la idea que tienen de la substancia incorpórea para representarse esa gravedad; de manera que no nos resulta más difícil a nosotros entender cómo la mente mueve el cuerpo, que a ellos cómo tal gravedad impulsa la piedra hacia abajo. Y no importa que digan que esa gravedad no es una substancia, pues en realidad la conciben como una substancia, ya que creen que es una cosa real, que por medio de cierta potencia (a saber, la divina) podría

existir sin la piedra. Tampoco importa que crean que es corpórea, pues si por corpóreo entendemos todo lo que atañe al cuerpo, aunque sea de otra naturaleza, entonces la mente también puede llamarse corpórea, en cuanto que es apta para unirse con el cuerpo; pero si por corpóreo entendemos lo que participa de la naturaleza de cuerpo, esa gravedad no es más corpórea que la mente humana.

5. Entiendo del mismo modo la duración sucesiva de las cosas que se mueven, o incluso la del movimiento mismo, que la de las que no se mueven; pues distingo el antes y el después de la duración de cualquier cosa por medio del antes y el después de la duración sucesiva que percibo en mi pensamiento, con el que coexisten las otras cosas.

6. La dificultad para reconocer la imposibilidad del vacío parece surgir principalmente de que no consideramos suficientemente que la nada no puede tener ninguna propiedad. Pues si nos diéramos cuenta de que en ese espacio que llamamos vacío hay verdadera extensión, y por consiguiente todas las propiedades que se requieren para la naturaleza del cuerpo, no diríamos que aquél está completamente vacío, es decir, que es una pura nada. También parece surgir esa dificultad de que al recurrir a la potencia divina, que sabemos que es infinita, le atribuimos un efecto que no advertimos que incluye una contradicción en su concepto, esto es, que no podemos concebir. Ahora bien, no me parece que pueda decirse que en algún caso no pueda hacer Dios alguna cosa, pues como la razón de ser de lo verdadero y lo bueno depende de su omnipotencia, ni siquiera me atrevería a decir que Dios no puede hacer que haya un monte sin valle, o que la suma de uno y dos no sean tres; lo único que digo es que él me ha dado una mente tal que yo no puedo concebir un monte sin valle, o que la suma de uno y dos no sea tres, etc., y que tales

cosas implican contradicción en mi concepto. Y creo que hay que decir lo mismo sobre un espacio que esté completamente vacío, es decir, sobre una nada que sea extensa, y sobre un universo que tenga límites; porque siempre puedo entender que hay extensión más allá de cualquier límite del mundo que pueda imaginarse; y tampoco puedo concebir un tonel tan vacío que no haya extensión alguna en su cavidad y que, por lo tanto, no haya cuerpo en él, porque donde hay extensión, necesariamente hay cuerpo.

París, 29 de julio de 1648.

RENATO DESCARTES

ÍNDICE GENERAL

Págs.

MEDITACIONES METAFÍSICAS

MEDITACIONES METAFÍSICAS EN LAS QUE SE DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA DISTINCIÓN ENTRE ALMA Y CUERPO

Págs.

INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD

CONVERSACIÓN CON BURMAN

CORRESPONDENCIA CON ARNAULD